El maestro
o Sobre el lenguaje
y otros textos

Agustín de Hipona

Edición y traducción de Atilano Domínguez

E D I T O R I A L T R O T T A

Título original: De magistro

© Editorial Trotta, S.A., 2003
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

© Atilano Domínguez Basalo, 2003

ISBN: 84-8164-649-0
Depósito Legal: M-48.875-2003

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

CONTENIDO

Introducción: *Atilano Domínguez* 9

EL MAESTRO O SOBRE EL LENGUAJE 57
[Introducción. Necesidad del lenguaje y sus funciones como signo] 59
[Primera Parte. Relaciones de unas palabras con otras: función sintáctica del lenguaje y metalenguaje] 71
[Segunda Parte. Relación de las palabras con las cosas o función semántica del lenguaje] 97
[Tercera Parte. Utilidad y límites de las palabras: función pragmática del lenguaje] 119

Apéndice: Otros textos de Agustín de Hipona sobre el lenguaje ... 137

Índice analítico 165
Índice general 175

INTRODUCCIÓN*

A mi hijo Agustín

> «Tratar de las palabras con palabras es tan complicado como entrelazar y frotar unos dedos con otros» (*El maestro*, § 14).
>
> «No se ha encontrado cosa alguna que se pueda mostrar por sí misma, a excepción del habla, que, aparte de manifestar otras cosas, también se manifiesta a sí misma» (*El maestro*, § 30).

Agustín de Tagaste (354-430) ha sido uno de los máximos maestros de la cultura europea. Por la profundidad de sus ideas y la asimilación del pasado, la armonía del pensamiento con el corazón y la brillantez de su estilo, ha merecido en todo tiempo la atención de los más diversos lectores. Las *Confesiones* y *La ciudad de Dios* son dos modelos siempre imitados y nunca quizá superados. Muchos de sus pensamientos, plasmados en frases luminosas y ardientes, se han hecho populares sin necesidad de despojarse de su ropaje original, el latín. Dos excelentes testimonios son, entre nosotros, los de Ortega y Gasset y de María Zambrano[1].

* Para los textos aquí incluidos, remitimos al parágrafo del *De magistro* (§ 20) o del Apéndice (§ ap. 2). Si conviene que su referencia sea más precisa, añadimos el número de la nota correspondiente (§ 41[1]). Para los autores incluidos en la *Bibliografía* citamos sólo nombre, año de publicación, si procede, y página.

1. Ortega subraya en Agustín dos aspectos opuestos: que su actitud cristiana, visible en la idea del pecado y del dualismo de alma y Dios, le conduciría al pesimismo de deseos no satisfechos y a cierta añoranza de los *splendida vitia* paganos; y que,

A primera vista, el opúsculo *De magistro* (389), cuyo texto presentamos, sería una obra menor en volumen y secundaria en contenido, como parece acreditarlo el escaso espacio que ocupa en las grandes monografías agustinianas[2]. Es cierto que, en las últimas décadas, su texto ha sido traducido[3] y analizado a ritmo creciente y que la mención que del mismo hiciera Wittgenstein al inicio de sus *Investigaciones filosóficas* lo ha abierto a nuevos horizontes. A pesar de todo, en la ya larga lista de estudios sobre el lenguaje en la obra del obispo de Hipona, existen pocos dedicados a *El maestro* y menos todavía a su perspectiva estrictamente lingüística[4].

El relativo desconocimiento de esta obra obedece, en nuestra opinión, a tres motivos: la dificultad del tema del lenguaje, acentuada por el nivel del análisis conceptual con que aquí es tratado; el estilo entre irónico y dialéctico, con frecuencia equívoco por el juego entre las varias funciones o niveles del significado; la falta de un esquema claro que guíe, desde el principio, su lectura. Al presentar hoy una nueva traducción y edición del texto agustiniano, quisiéramos ayudar al lector a superar estas dificultades. Le ofrecemos para ello diversos recursos, a los que aludiremos al final de estas líneas. Los dos principales son una clara y visible estructuración del texto y esta introducción en la que nos proponemos explicarla y justificarla.

en cambio, su búsqueda de la interioridad, en la línea de Descartes, Goethe y del mismo Ortega, su idea del amor, todo él tendido al objeto, y su estilo de inspiración romántica harían de él un espíritu profundamente moderno (*Obras*, III, 183 y 191; IV, 35 y 389; V, 126-128 y 555; VI, 168-169; VII, 389; VIII, 334: «San Agustín es el gran ejemplo de un alma sometida sucesivamente a la gravitación hacia heterogéneos centros de atracción»).

Zambrano va más lejos, ya que no duda en afirmar con evidente acento hiperbólico: «San Agustín ha sido el padre de Europa, el protagonista de la vida europea» (*La agonía de Europa*, Trotta, Madrid, 2000, p. 66; cit. por J. F. Ortega Muñoz, «Presencia de san Agustín en María Zambrano», en *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, FCE, México, 1994, pp. 255-267). Según Ortega Muñoz, Zambrano justifica su tesis en esa obra y en *Confesión, género literario* (Luminar, México, 1943) analizando tres aportaciones de Agustín: la superación del escepticismo, la idea del hombre como unión de intimidad y transcendencia, y la concepción teleológica de la historia.

2. Por ejemplo, Portalié, Marrou, Sciacca, Gilson, Capánaga.

3. Según nuestras noticias, la primera traducción moderna fue la italiana de A. Guzzo (1927); véase *Bibliografía*.

4. La primera monografía sobre la obra fue la de Otto (1898). Por lo demás, Cenacchi, tras citar los nombres de dieciocho autores, emite este juicio: «I pochi studi dedicati alla linguistica espressa nel *De magistro* e in altere opere di S. Agostino [...] costituiscono altretanti tentativi non sempre adequati ai testi agostiniani in quanto tali» (p. 288, nota 39).

Nuestro punto de partida es que *El maestro* de Agustín es, como el *Cratilo* de Platón, un pequeño tratado sobre el lenguaje. Ordenaremos, pues, nuestras ideas en torno a los siguientes epígrafes: I. La estructura de *El maestro*; II. Síntesis de *El maestro* como filosofía del lenguaje; III. Significado de la teoría lingüística agustiniana; IV. La presente traducción y edición.

I. LA ESTRUCTURA DE *EL MAESTRO*

El maestro es un texto muy breve, pero nada fácil de leer y menos todavía de entender. Sabemos que fue redactado en Tagaste en 389, es decir, cuando Agustín tenía treinta y cinco años y hacía tres que se había convertido a la fe cristiana. Según él mismo dice en las *Confesiones* (§ ap. 37) y en las *Retractationes* (§ ap. 50), recoge una conversación (§ 19) con su hijo Adeodato, entonces de dieciséis años, y animado quizá con el mismo ardor que sintiera su padre cuando, a esa edad, había llegado a Cartago (370 d.C.) para cursar los estudios de retórica. ¿Cabe imaginar que también él querría seguir la misma carrera y que su padre, plenamente consciente y orgulloso de las admirables dotes intelectuales de su hijo[5], continuara entrenándole, cual discípulo aventajado, en las lides dialécticas propias del oficio?[6].

Padre e hijo se entregan en este diálogo a uno de los ejercicios que habrían practicado muchas veces en casa y, de forma más metódica, durante los seis meses de retiro en la finca de Casiciaco, inmediatamente antes de su conversión en Milán (387). Maestro y discípulo, ambos en plena vitalidad intelectual y llenos de entusiasmo, realizan aquí una especie de competición dialéctica, en la que ostentan su saber y su ingenio. Y con tanto mayor entusiasmo cuanto que les une un profundo afecto, tal como se trasluce de las alabanzas y suaves críticas que se hacen mutuamente, e incluso a veces en cierta complicidad, como en la escena, aquí recordada (§ 44), en la que, sentados uno al lado del otro, el joven Adeodato muestra su superio-

5. Véase § 13, 28, ap. 37, 40. Brown (p. 174) señala cómo el anciano Agustín (*ca.* 428-430), recordando todavía quizá su profunda pena tras la muerte de su hijo, recoge (*Opus imperfectum*, 6, 22) este texto (perdido) de una carta de Cicerón a su hijo: «Entre todos los hombres, tú eres el único por quien yo hubiera querido ser superado en todo».

6. Cf. Thonnard, 8; García Álvarez, 123-124. «Que me entrene contigo, no para jugar, sino para ejercitar las fuerzas y la agudeza de la mente» (§ 21). La idea de unión entre recursos retóricos y orden teórico o dialéctico en los «diálogos» juveniles de Agustín es el tema del hermoso artículo de J. Oroz Reta (1989).

ridad en el conocimiento de la lengua de la calle, el púnico, mientras que Agustín recuerda su dominio del latín, el idioma del imperio.

En este contexto, se explica fácilmente que el diálogo acuda a los equívocos lingüísticos y a las argucias retóricas hasta límites difíciles de imaginar en otro contexto. Esos equívocos van tan lejos que parecen afectar a la misma dinámica del diálogo, a su estructura general. A ello se añade que el final, de neta orientación religiosa o teológica (§ 46[4]), parece superponerse a un texto previamente discutido, si no escrito, sobre la función del lenguaje en la vida humana. De ahí las diversas opiniones sobre su estructura y su significado. Podemos englobarlas en dos grupos: teológicas y lingüísticas, según que den la primacía a la dimensión religiosa, entendida como iluminación por Cristo, o a la dimensión lingüística, entendida como capacidad del lenguaje para comunicar nuestras ideas a los demás e incitarles a seguir indagando. Veamos algunos ejemplos.

1. *Ensayos de estructura desde la idea del «maestro interior»*

Partamos de Madec (1975), que ha dedicado al tema un breve pero sustancioso artículo, en el que recoge otras opiniones importantes sobre la estructura de *El maestro*, a saber, las de Thonnard, Voss y Wijdeveld. Helas aquí por orden cronológico.

Según la síntesis de Madec, el traductor holandés Wijdeveld (1937) parte de la división externa del texto en dos partes, a saber, el diálogo entre Agustín y Adeodato (§ 1-32) y el monólogo final de Agustín (§ 33-46); pero descubre en cada una de ellas cuatro momentos sucesivos. En la primera parte, calificada de «diálogo dialéctico», distingue: introducción, en la que se formulan tres problemas en torno al lenguaje (§ 1-7); discusión del primero, o sea, la relación de los signos a sí mismos (§ 7-18); pausa o síntesis de lo anterior y transición (§ 19-21); discusión de los otros dos problemas, a saber, el hecho de que hay cosas que se manifiestan por sí solas y cosas que se manifiestan por signos (§ 22-32). En la segunda parte, calificada de *oratio perpetua* o de «discusión», distingue estos cuatro momentos: los signos no enseñan nada (§ 32-37), la verdad es interior (§ 38-40), las palabras tienen muy poco valor (§ 41-45), conclusión (§ 46)[7].

7. Cf. Madec, 64, notas 5-6: remite a la introducción de la 2.ª ed. de *El maestro*, citada en nuestra *Bibliografía*. Con Wijdeveld viene a coincidir el resumen lineal de Weigel (1973, 257-261). Sin embargo, como no indica un hilo conductor, hay secciones cuya articulación no aparece: por ejemplo, § 22-32 (las cosas se hacen

Tres años después, el traductor francés Thonnard (1941), nos dice Madec, distingue también «dos secciones», pero de extensión y contenido bastante distintos: discusión del significado del lenguaje (§ 1-37) y exposición de la tesis central, «Cristo, único maestro de verdad» (§ 38-46)[8]. Ahora bien, este resumen es excesivamente parcial, ya que, si se consulta su texto, se constata que Thonnard (ed. 1941) distinguía en la primera parte, dedicada al lenguaje, dos secciones, en las que exponía estas dos tesis: que su objetivo es enseñar y hacer recordar (§ 1-21) y que su calidad de signo le hace incapaz de conseguirlo (§ 22-37)[9].

De acuerdo con Madec, Voss (1970) se limitaría a dar por buenas las tres secciones que, como se desprende de lo dicho acerca de Wijdeveld, están marcadas en el propio texto agustiniano por la síntesis de la primera hecha por Adeodato (§ 19-20) y por el paso de su diálogo con Agustín al monólogo de éste (§ 32)[10].

Como es fácil adivinar, Madec estima que la división propuesta por Voss es puramente externa. En cuanto a la de Wijdeveld, aunque aparentemente moderna y geométrica, no respetaría el auténtico contenido del texto agustiniano, a saber, la tesis del maestro interior y la discusión del lenguaje, cuyos resultados positivos serían puestos en tela de juicio por Agustín al comienzo de su discurso (§ 32-37). En consecuencia, no sólo mantiene la división de Thonnard en dos partes, sino que también él divide la primera en dos secciones, aunque más desiguales en extensión y antitéticas en contenido que lo eran en su precursor: «nada se enseña sin los signos» (§ 3-30), «nada se enseña por los signos» (§ 31-37). Según esto, las cuatro quintas partes del diálogo tendrían una función propedéutica para la tesis final y, lo que es más grave, el valor semántico y comunicativo del lenguaje no sería posible sino mediante la unión con la Verdad, es decir, con Dios[11].

Si, manteniendo la inspiración de los cuatro autores citados, cambiamos la noción de dialéctica o de contradicción por la de conversión, obtenemos una estructura algo más coherente, tal como la

visibles o por una acción o por una indicación), § 32-35 (las palabras llaman la atención sobre las cosas), § 36-40.

8. Cf. Madec, 63: remite a la 2.ª ed. de 1952, 15 y 103.

9. Así lo vio Crosson, quien añade que la misma división es la propuesta por Colleran por razones de contenido (p. 121 y nota 7).

10. Cf. Madec, 64, nota 3: remite a Voss, 1970, 272.

11. Madec, 71: «il [Agustín] s'applique à dissiper l'illusion d'une "communication horizontale" entre les hommes, pour les convaincre qu'il n'est de communion des esprits que dans leur union à la Vérité».

propuesta por J. García Álvarez (1986) y por F. Pérez Ruiz (1997). En efecto, el primero divide el texto en cuatro secciones: hacia el signo (§ 1-6), en el signo o síntesis de la doctrina agustiniana (§ 7-35), hacia el significado (§ 36-45), en el significado o la verdad (§ 46), que, como salta a la vista, configuran dos partes unidas por la idea de conversión (§ 31 ss.), que marcaría el paso del signo al significado. No obstante, aunque otorga mayor espacio al lenguaje, mantiene la desproporción entre las dos partes por no conceder valor semántico, como hiciera Wijdeveld, a los § 22-32.

La misma viene a ser la postura de Pérez Ruiz. De hecho, aunque reconoce que la primera parte, de «naturaleza esencialmente filosófica», no es desdeñable, el autor termina asumiendo las dos tesis centrales de Madec: que la primera parte no es más que «un ejercicio preparatorio para el examen del problema fundamental en la segunda» (§ 38-46) y que el comienzo del monólogo (§ 32-37) no hace sino prolongar el diálogo sobre el lenguaje[12].

2. *Ensayos de estructura desde la perspectiva del lenguaje*

Las opiniones que acabamos de referir prestan escasa atención a la teoría del lenguaje de *El maestro* por estar hechas desde la teología. Cosa muy distinta es lo que sucede cuando se aborda su lectura desde la filosofía del lenguaje. Citaremos los estudios de Coseriu (1975), Cenacchi (1985) y Gentili (1992).

Corresponde al lingüista Coseriu el mérito de haber llamado la atención sobre las aportaciones de Agustín de Hipona, y ante todo en *El maestro*, al tema del lenguaje. Dando por buena su división externa, de diálogo y monólogo, hace una lectura lineal y textual, subrayando sucesivamente la semiótica o teoría de los signos y sus clases, el metalenguaje o niveles de lenguajes, y la relación del lenguaje con el conocimiento de la realidad, que sería el objetivo final de la obra[13]. Sus análisis se cierran con una lista de once paralogismos que cometería su autor[14].

12. Pérez Ruiz, 200 y 195 (citas). El autor presta especial atención a ciertas citas bíblicas de Agustín (pp. 193, nota 5; 199-200 y notas 49-55), aunque quizá su juicio sea excesivamente crítico por olvidar que no suelen ser literales.

13. Coseriu, 127 (forma libre de diálogo), 134 (enseñanza mediante las palabras).

14. Los sofismas por él denunciados (pp. 139-145) parecen suponer, por un lado, que para Agustín el lenguaje se reduciría a palabras aisladas y que, por otro, su significado no admitiría varios grados de seguridad en el hablante y en el oyente. Ahora bien, como veremos a continuación (*Introducción*, III, 2 y 3), esas suposiciones no nos parecen del todo correctas (véase § 22, ap. 28).

Frente al silencio de historiadores de la lógica como Bochenski y Kneale, de la filosofía del lenguaje como Steinthal y Lersch, y de la lingüística como Mounin y Robins, Coseriu formula en términos categóricos la novedad de Agustín en dos aspectos fundamentales: las clases y niveles del lenguaje, y su valor epistémico. Respecto al primero, afirma: «es indudable que Agustín puede ser señalado como el mayor semiótico de la antigüedad y debe ser considerado, a la vez, como el auténtico fundador de esta línea de investigación [semiótica]». Y aduce un argumento decisivo: «jamás ha sido mencionado como precursor de la doctrina de las *suppositiones*, a pesar de que la ha descrito con todo detalle». Respecto al segundo aspecto, dice: «Agustín puede ser tratado como el tercer gran filósofo del lenguaje de la antigüedad», después de Platón y de Aristóteles; y la razón es que *El maestro* plantea de una forma nueva el problema del valor del lenguaje en orden al conocimiento teórico[15].

A pesar de que no menciona a Coseriu, Cenacchi se inscribe en su línea interpretativa, como lo pone de manifiesto, entre otros detalles, su tesis principal, a saber, que Agustín «ensaya ahí, por primera vez en la historia de la teoría lingüística, hacer "comprensible" el signo en cuanto tal[16]». Amplía, sin embargo, el campo de textos analizados y el horizonte conceptual sobre el que los proyecta. En efecto, Cenacchi sintetiza, por orden cronológico, las ideas lingüísticas de otras obras, como *De ordine, De doctrina christiana* y *De trinitate*; y, para *El maestro*, adopta como clave la división clásica de Morris sobre las funciones del signo. En consecuencia, considera que a la función sintáctica correspondería el diálogo inicial (§ 1-21); a la semántica, la continuación del diálogo (§ 22-32); y a la pragmática, el monólogo final (§ 33-46), si bien no queda claro si la semántica termina para él en § 32 o en § 35[17].

15. Coseriu, 123, 126-127. Piacenza (p. 65) comenta: «Recordemos que *étendue* y *compréhension* (Port-Royal), *denotation* y *connotation* (Mill), *Bedeutung* y *Sinn* (Frege), y «extensión» e «intensión» (Carnap) bien pueden considerarse como retoños de la distinción ya reconocida por Agustín». Añadamos dos observaciones. La semiótica de Agustín ha tenido otros muchos continuadores: primero, Juan de Santo Tomás († 1647), después, J. Wallis y Locke (véase nota 39), y, finalmente, Peirce, Saussure (semiología), Morris, U. Eco y tantos otros. Pero, como advierte Panaccio (p. 265), Ockam ponía el acento en la función semántica, y los contemporáneos, en cambio, en la sintáctica. No creemos, en cambio, que su semántica sea «denotativa y extensional» (p. 285 y nota 59).

16. Cenacchi, 289.

17. Cenacchi, 290 (la división); 290-299 (análisis lineal, ajustado y moderno, de las tres funciones). Crosson (1989) parte de los mismos presupuestos sobre el contenido y la estructura (p. 126). Pero, como no las identifica con las funciones del

La excelente edición de Gentili parece conjugar la estructura de Cenacchi con las objeciones de Coseriu, o más bien, como después veremos, con las aporías del escéptico Sexto Empírico. Lo de la estructura sería ya un hecho admitido: «los estudiosos dividen habitualmente el pequeño tratado en tres partes», si bien él las califica de forma algo distinta, a saber, como semiótica (§ 1-20), semántica (§ 21-35) y didáctica (§ 36-46), es decir, signos, significados y enseñanza o transmisión de cultura[18]. En cuanto a las aporías, las sitúa en las dos últimas partes: «Las aporías que se advertían en el sector de la semántica, se advierten también en el sector de la didáctica. En estricto rigor de lógica, se puede afirmar que no existe el docente, no existe el discente, no existe la enseñanza o, si se prefiere, la relación maestro-estudiante»[19]. Pero su común razón de ser se sitúa en el carácter convencional del signo lingüístico, o sea, en la distancia entre el signo y el significado: «en este punto, el discurso se hace sumamente aporético en el diálogo agustiniano [...] La palabra como signo convencional, en el acto en que remplaza al signo indicativo, no es para el conocimiento de la cosa, ya que lo presupone[20]».

3. *Propuesta de estructura de* El maestro

De los trabajos aludidos en el párrafo precedente se desprende que, aun cuando el último objetivo de *El maestro* sea pedagógico (§ 1-2, 45) e incluso religioso (§ 21, 38, 46), su tema principal es el lenguaje. Y, de hecho, sólo esta idea permite descubrir en el texto una estructura unitaria y armónica.

Ahora bien, desde esta perspectiva, la clave para comprender la estructura interna del texto no son los cambios externos, marcados por el resumen de Adeodato (§ 19-20) y por el paso del diálogo al monólogo de Agustín (§ 32), sino las articulaciones internas señaladas por el propio autor al enumerar los temas tratados o a tratar. La

lenguaje, su estudio resulta poco clarificador, sobre todo acerca del contenido de la segunda parte, que él subdivide en dos: 2a, § 22-32; y 2b, § 34-46 (pp. 122, 126). Por eso mismo, no deja clara su crítica a Madec (pp. 120, 126) ni formula con coherencia el contenido de 2b (cf. alusiones a «2b» en 122, 123, 125, 126).

18. Gentili, 713.

19. Gentili, 715. Ésta viene a ser la definición del escepticismo dada por Sexto Empírico (*Esbozos*, III, 28-30, § 253-273 = *Contra academicos*. I, 1, § 9), que recuerda casi a la letra la del sofista Gorgias, que suele resumirse en tres frases: «nada existe; si existiera, no se conocería; si se conociera, no se podría comunicar» (DK 82 B1 y 3 = vol. II, 279/20-25, 29-35).

20. Gentili, 714.

principal es la «distinción tripartita» (§ 7), que explicita lo dicho en la introducción (§ 1-6) y es descrita más tarde por Adeodato en estos términos:

> [...] con todo lo cual [introducción] nos percatamos de tres hipótesis: que o bien con signos se muestran signos, o bien con signos se muestran cosas que no son signos, o incluso sin ningún signo se muestran cosas que podemos hacer después de preguntadas; y decidimos examinar y discutir con mayor atención la primera de ellas (§ 20).

Pues bien, la primera hipótesis se puede identificar con la función sintáctica; la segunda, con las funciones semántica y pragmática; y la tercera anuncia la idea que está en la base de las otras tres y, por tanto, de todo *El maestro*, a saber, que el lenguaje no es el único medio de conocimiento, sino que, por el contrario, es el conocimiento el que da sentido al lenguaje.

Pero ¿dónde se estudian esos tres o cuatro temas? Desde luego, en el primer pasaje al que acabamos de aludir (§ 7) el mismo Agustín anuncia que a continuación analizarán el primer aspecto, es decir, «si los signos se muestran con signos». Y así es realmente, como aparece en los títulos de los tres capítulos siguientes: signos que se muestran con signos (cap. 4, § 7-10); signos mutuos, que se muestran unos a otros (cap. 5, § 11-16); signos reflexivos, que se significan a sí mismos (cap. 6, § 17-18).

También está claro dónde comienza el análisis del segundo tema, en su aspecto semántico, puesto que lo anuncia de nuevo Agustín diciendo que se van a referir a «aquella parte en la que con los signos no se significan otros signos, sino las cosas que hemos llamado "significables"» (§ 22). Y de hecho, así lo confirman los títulos de los tres capítulos correspondientes. En efecto, el primero afirma que, al oír los signos, hay que dirigir el ánimo a las cosas significadas (cap. 7, § 21-24); el segundo se pregunta si las cosas o su conocimiento son o no más valiosos que sus signos (9, § 25-28); y el tercero, en fin, se pregunta por la posibilidad y naturaleza de la función semántica (§ 28), a saber, si hay cosas que se conozcan por sí mismas (cap. 10, § 29-32) y si, de esa forma, es posible que las palabras las signifiquen (cap. 10, § 33-35). Aparte de esas indicaciones sobre la estructura general, existen otras sobre ciertas cuestiones, que nos permiten seguir el texto con mayor seguridad[21].

Como se desprende de lo anterior y exige la misma naturaleza de las cosas, la función pragmática va implícita en la semántica. No

21. Para el segundo tema, véase por ejemplo: § 27 y 31.

obstante, cabe afirmar que a ella están dedicados los cuatro últimos capítulos (11-14). El mismo autor parece insinuar la transición de una función a la otra al advertir en ese momento:

> Hasta aquí ha llegado el valor de las palabras, ya que, a mucho concederles, ellas nos invitan simplemente a buscar las cosas, pero no las manifiestan para que las conozcamos (§ 36).

Así nos parecen confirmarlo los títulos de esos cuatro capítulos, ya que aluden a enseñar (cap. 11-12), expresar el propio pensamiento (cap. 13) y, en fin, a estimularlo del exterior (cap. 14). Y si se analizan los textos, se descubre que su contenido está más bien desvirtuado que aclarado por algunos de esos títulos, ya que traen a primer plano la dimensión religiosa (cap. 13 y 14), que, en rigor, sólo juega un papel efectivo en el último párrafo (§ 46).

Si es correcto cuanto precede, *El maestro* es un pequeño tratado sobre la naturaleza y las funciones del lenguaje. Su estructura es la siguiente: introducción, en la que se esbozan los problemas (§ 1-6); tres partes que corresponden a las tres funciones clásicas del lenguaje: sintáctica (§ 7-20), semántica (§ 21-35) y pragmática (§ 36-46); conclusión (§ 46), en la que se subraya su dimensión religiosa, ya sugerida en ciertas reflexiones (§ 21, 31) y citas bíblicas aisladas (§ 2, 38).

II. SÍNTESIS DE *EL MAESTRO* COMO FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Intentemos ahora destacar las aportaciones de *El maestro* a la teoría del lenguaje, en cada una de las funciones antes señaladas. En aras a la claridad, adelantemos algunas nociones que ponen en relación el conocimiento y el lenguaje.

El *conocimiento* humano consiste en un acto, que puede tomarse en sí mismo, como acto de un sujeto (concepto subjetivo) y en cuanto representativo de un objeto (concepto objetivo)[22]. El *lenguaje*, en cuanto significativo, no puede menos de insertarse en esta estructura[23]. Y así, se dice que un término tiene suposición material o formal, según que su contexto indique que se toma por sí mismo (su soni-

22. En esta distinción escolástica se apoya, como es sabido, el argumento *a posteriori* cartesiano de la existencia de Dios, en cuanto que el hombre sería «causa formal» de su acto subjetivo y finito, mas no podría serlo de su contenido objetivo e infinito, que él califica de «realidad objetiva» (*Meditaciones*, III = AT, VII, 41-45).

23. Véase nota 26, 1.) y 3.) (Frege).

do)[24] o por el significado en él contenido. Por otra parte, en ese significado, entendido como concepto objetivo, los escolásticos distinguieron la comprensión o conjunto de notas y la extensión o campo de objetos (§ 20[2]), las cuales vienen a coincidir con lo que Ockam llamaría la suposición simple y la personal[25], y con lo que Frege prefirió calificar de sentido (término concebido) y referencia (objeto u objetos por él significados)[26]. Finalmente, se entiende por *lenguaje*

24. Véase nota 15. La suposición material no es propiamente tal, ya que no significa otra cosa, como exige la noción de signo (§ 7, 9, 19; ap. 15-16). «Suppositio materialis est acceptio termini pro seipso: "homo est vox". Tunc terminus non significat, sed repraesentat tantum seipsum, et propositionem mere materialiter ingreditur» (J. Gredt, *Elementa philosophiae*, Herder, Barcelona, 1971, I, § 45. En ese contexto recoge pasajes literales de Aristóteles y Tomás de Aquino).

25. Ockam, *Summa totius logicae*, I, 1, c. I, c. 64 y 67; cf. Bochenski, § 27.04, § 27.09, § 27.19, § 27.21; Kneale, 247-251. Ockam suprime la suposición formal y, además, equipara la material a la simple, porque la material no es auténtica y porque, para él, la suposición estrictamente tal es la personal, en cuanto referencia a los individuos.

26. Dada la relevancia histórica de Frege, por ser el verdadero fundador de la lógica moderna y por sus afinidades con Agustín, recogemos aquí algunas de sus distinciones básicas:

1) *Subjetivo y objetivo, significado y contexto, objetivo y objeto.* «En esta investigación me mantendré en los siguientes principios fundamentales: [*a*] hay que separar tajantemente lo psicológico de lo lógico, lo subjetivo de lo objetivo; [*b*] el significado de las palabras debe ser buscado en el contexto de todo el enunciado, nunca en las palabras aisladas; [*c*] hay que tener siempre presente la diferencia entre concepto y objeto» (*Los fundamentos de la aritmética*, 1884, cap. 1 = *Escritos*, 38).

2) *Sentido y referencia.* «A un signo (nombre, unión de palabras, signo escrito), además de lo designado, que podría llamarse la referencia del signo, va unido lo que yo quisiera denominar el sentido del signo, en el cual se halla contenido el modo de darse [...] La referencia de "lucero vespertino" y de "lucero matutino" sería la misma, pero el sentido no sería el mismo» («Sobre sentido y referencia», 1892 = *Escritos*, 173).

3) *Representación, sentido y referencia.* «De la referencia y del sentido de un signo hay que distinguir la representación a él asociada. Si la referencia de un signo es un objeto sensiblemente perceptible, la representación que yo tengo de él es entonces una imagen interna formada a partir de recuerdos de impresiones sensibles que he tenido y de actividades que he practicado, tanto internas como externas [...] No siempre, ni siquiera en la misma persona, está unida la misma representación al mismo sentido. La representación es subjetiva; la representación de uno no es la del otro» («Sobre sentido y referencia», 1892 = *Escritos*, 175-176).

4) *Síntesis.* Su teoría afirma, pues: *a*) en lógica es necesaria la referencia de las proposiciones a algo objetivo, aunque no siempre a objetos reales, sino ideales o *a priori*; *b*) la referencia de un enunciado presupone la de algunos nombres, propios o conceptuales (mejor que comunes); *c*) toda referencia implica un sentido, pero no al revés, ya que un término (Ulises, círculo cuadrado) puede tener sentido y no referencia; *d*) hay términos, como las conjunciones [constantes lógicas] que no tienen sentido ni lo modifican propiamente, sino que lo aclaran de algún modo peculiar (*Escritos*, 178-179, 191, 204-206).

objeto aquel que es objeto de otro, llamado metalenguaje, pero teniendo en cuenta que tanto el uno como el otro pueden ser lenguaje natural o simbólico y que existen indefinidos grados de lenguajes y metalenguajes[27].

1. *Relaciones entre palabras o función sintáctica y metalenguaje*

El análisis agustiniano de las funciones sintácticas presupone la que él llama «regla» natural del signo lingüístico, a saber, la primacía de la función semántica, según la cual nuestra mente, al oír una palabra cualquiera, se dirige a la cosa por ella significada (§ 22^2, 24). Precisamente por eso y porque toda palabra, en cuanto sonido y en cuanto significado, es algo real, algunas palabras pueden ser signos de otras e incluso de ellas mismas. He aquí el tema planteado.

Agustín analiza ciertas palabras, que él mismo sugiere clasificar en dos grupos: 1) signos de signos, según su mayor o menor extensión: *signo, palabra, nombre*; 2) signos de cosas, que se dividen a su vez en: 2a) nombres comunes como *río* y *virtud* (espiritual); 2b) nombres propios como *Roma* y *Rómulo* (§ 8). A las tres del primer grupo se pueden asociar otras como *conjunción* y *pronombre*; a las comunes del segundo, otras como *pared, cabeza, cofias* y *vicio*, y a las individuales, otras como *Ananías, Azarías* y *Misael*. Como es obvio, en este momento nos referimos a las del primer grupo, puesto que las del segundo, como significan cosas que no son, a su vez, signos, «son ciertamente signos, pero no de signos, sino de cosas», y serán objeto del análisis semántico (§ 8^3, 9^2).

¿Qué relaciones existen, pues, entre *signo, palabra y nombre*? De acuerdo con la regla citada, deberemos colegirlo por lo que cada uno de esos términos significa. Pues bien, «signo» indica cualquier signo, o sea, cualquier cosa que signifique algo; ya sea no lingüístico como «gesto» o «insignias militares», ya sea lingüístico, es decir, todas las palabras. «Palabra», en cambio, no indica todos los signos, pero sí todas las palabras o signos lingüísticos. Finalmente, «nombre» indica todos los nombres, pero no todas las palabras, a saber,

27. El término y la noción de metalenguaje, cuyo contenido es casi idéntico a la distinción escolástica entre suposición material y formal (Bochenski, 178) y a los niveles de lenguajes de Russell (§ 9^2; Introducción al *Tractatus* de Wittgenstein, 197), fueron difundidos por A. Tarsky (*El concepto de verdad en los lenguajes formalizados*, 1936); cf. Kneale, 618; Beuchot, 1991, 13, 32 (general). Para Agustín véase § 8-10 y notas; Coseriu, 126 (*De dialectica*), 129-134 (*El maestro*); Alici, 21; Cenacchi, 292-294; Piacenza, 61-63.

no aquellas que pertenecen a las otras siete partes de la oración, como *verbo, pronombre, conjunción*, etcétera.

Si no hubiera ido más allá, Agustín se habría limitado a aplicar a esos términos lingüísticos la teoría, antes citada, de que cuanto menor es la comprensión de un término o concepto objetivo, mayor es su extensión. Pues, como él mismo señala a Adeodato, así como «todo caballo es animal, mas no todo animal es caballo», así «todos los nombres son palabras, mas no todas las palabras son nombres»; y lo mismo vale para *signo* y *nombre* (§ 9) y, por tanto, para *signo* y *palabra*. La novedad está más bien en los cinco puntos siguientes.

El primero es una corrección a lo que acabamos de afirmar, y consiste en que todas las palabras, en cuanto que significan algo real, son verdaderos nombres[28]. Se trata de una idea radical y que revela el carácter realista de la teoría agustiniana. Su razonamiento, sin embargo, es sencillo, pues consiste en que todas ellas pueden ser sustituidas por un pronombre, el cual, por definición, sustituye al nombre, ya que significa lo mismo, «aunque denote la cosa con un significado menos pleno» (§ 13).

Agustín señala, por ejemplo, que un «verbo» (*est*) en san Pablo (§ 14) y un «adverbio» (*coram*) en Cicerón cumplen la función de sujeto (§ 16). Pero se encarga de advertir que su argumento no se funda tanto en la autoridad cuanto en la razón. Y por eso cita otros ejemplos de la vida corriente, como el hecho de que varias «conjunciones» pueden ser sustituidas por «todo esto» o simplemente por «esto» (§ 13). Aún más, para reforzar su tesis aduce una etimología usual de nombre (*nomen*) en el sentido de que da a conocer (*noscere*) lo nombrado (§ 12).

Por si cupiera alguna duda de que ésa es su convicción, nos permitimos recordar que, desde el inicio del diálogo, Agustín había buscado un sentido a *nihil* (falta, al menos subjetiva, de algo), a la conjunción *si* (duda) y a la preposición *ex* (parte de una cosa) (§ 3) e incluso había admitido que su significado pudiera ser mostrado con gestos (§ 4-6).

En la doctrina precedente va implícita otra no menos novedosa, a saber, que la función sintáctica de una palabra no está tan ligada a

28. En nuestra opinión, este esfuerzo por reducir todo tipo de términos al nombre tiende a suavizar, más bien que a reforzar, la distinción escolástica entre términos categoremáticos (sustantivos y verbos) y sincategoremáticos (los demás) (cf. Beuchot, 1986, 20-21; 1991, 15), ya que para Agustín, a diferencia de Mill y Peirce, Russell e incluso Frege, todos significarán algo, más o menos preciso en virtud del contexto (cf. Piacenza, 51 y 69-70, nota 65). Un buen ejemplo de la doctrina escolástica en Bochenski, § 26.1.

su forma material (morfología) cuanto a su uso (§ 26[3]). El caso más llamativo quizá sea el de *est*, pues tiene forma verbal y significado de adverbio afirmativo (*sí*); pero puede hacer también función de pronombre y, por tanto, de nombre, ya que, por ejemplo, en la frase de Pablo (2 Cor 1,19) significa finalmente que Cristo posee la *virtud* de la veracidad (§ 14). Todos estos cambios de significado no nos parecerán, por lo demás, tan extraños, si observamos que la función que ciertas lenguas atribuyen a las flexiones nominales o verbales, otras las atribuyen a partículas diversas.

A partir de estas dos ideas podremos comprender mejor las otras tres. La tercera consiste en que sólo las palabras «signo», «palabra» y «nombre» se significan unas a otras, es decir, que son signos mutuos o recíprocos. Tesis fácil de entender, pero a condición de que se añada, como hará Frege siguiendo a la escolástica, que la misma extensión de un término no implica siempre la misma comprensión; es decir, que dos signos mutuos no son necesariamente idénticos o sinónimos perfectos (§ 11). No lo son, según lo dicho, «nombre» y las otras partes de la oración (§ 13), «cuerpo» y sus propiedades (§ 5), «andar» y «darse prisa» (§ 6), «colorado» y «visible» (§ 12), «nombre» y «vocablo» (§ 18), «hablar» y «enseñar» (§ 29-30). Son, en cambio, sinónimos perfectos *ex* y *de* (§ 2-4), *appellare* y *vocare* (§ 14-15), *verbum* y *vocabulum* (§ 17-18) y, en general, aquellas palabras que tienen siempre traducción directa a otro idioma, por ejemplo, *nomen* (latín) y *ónoma* (griego) (§ 15, 18).

La cuarta novedad es que algunas palabras, como «conjunción» —y lo mismo cabría decir de las demás partes de la oración distintas del nombre— significan otras (*si, porque*), pero éstas no significan las primeras (§ 11). Se diría que «conjunción» es un término lingüístico en segundo grado, mientras que las conjunciones concretas lo son en primer grado, «nombre» en tercero, «palabra» en cuarto y «signo» en quinto[29]. A pesar de las imprecisiones o ambigüedades terminológicas, las razones aducidas parecen ser coherentes, a sa-

29. La gradación semiótica de estos términos lingüísticos parece estar bien subrayada por sus etimologías: *signum* de *significare* como simple señal exterior que atrae la vista en una dirección (§ 5); *verbum* de *verberare*, es decir, percusión del aire registrado y percibido por el oído (§ 12); *nomen* de *noscere*, porque hace conocer la cosa misma (§ 12, 15). El interés por las etimologías, desde Pródico y Platón (*Cratilo*, 396e-421c, 425a-427c), pasando por los estudiosos de Homero (cf. Aristóteles, *Problemas homéricos*: Pfeiffer, I, 133-144) y los gramáticos griegos (Sexto Empírico, *Contra los gramáticos*, I, 10, § 241-247: no debe ser por «analogía» o normas, sino por el uso) y latinos como Charisius (textos en Keil, I), explica que Agustín conociera muy bien sus diversos recursos (Collart, 285-291).

ber, que, si bien las conjunciones concretas (*si, porque*) no son o no tienen forma de «nombre» (§ 9, 10) ni, por tanto, de «conjunción» (§ 18)[30], sí pueden hacer función de nombre (§ 16). Si esto es correcto, quizá sean exageradas las críticas que se han hecho a esta sección del diálogo[31].

La quinta novedad, en fin, consiste en que todas las palabras, como signos, se pueden designar a sí mismas, por ejemplo, «río» (§ 9), «animal» (§ 10), «hombre» (*homo*) (§ 22-24); pero sólo cuando su contexto indica que tienen suposición material y no formal. En cambio, los tres términos «lingüísticos» supremos se significan también a sí mismos en el sentido formal, ya que «signo» está incluido en signo, «palabra», en palabra, y «nombre», en nombre (§ 10). Esta distinción es la que parece indicar el lingüista Coseriu con las expresiones «metalenguaje lingüístico» (*sprachliche Metasprache*) y «metalenguaje del habla» (*Metasprache der Rede*). En su opinión, sin embargo, Agustín estudiaría más bien la primera, relativa a la forma de clasificar unos signos con otros, es decir, aquella en que las palabras significan «formas del ser de los signos» y no también un ser o una existencia que va unida a ellas, por lo cual las mezclaría a veces sin darse mucha cuenta[32].

2. *Relación de las palabras a las cosas* o *función semántica*

En el trasfondo de esta parte está la radical ambigüedad del lenguaje humano, cuya clave reside en que, como varias veces hemos apuntado ya, toda palabra implica dos elementos muy distintos: uno material o significante (*semainon*) y otro formal o significado (*semainómenon*). En virtud del primero, o sea, en cuanto voz articulada (*vox*), es una cosa o acción, como cualquier otra. En virtud del segundo, es decir, en cuanto signo, es una relación o referencia a la cosa de que se habla (§ 9). En esta dualidad esencial se fundan, como ya viera

30. «Pues este nombre [*conjunción*] no se puede incluir entre las cosas que él significa» (§ 18; véase § 11, 20).

31. Cf. Coseriu, 130 (véase nota 14); Piacenza, 7 (véase notas 38, 70, 77). El mismo Beuchot (1986, 16-21), tras darnos una excelente síntesis de *El maestro*, cree descubrir en él una especie de «atomismo lógico» (p. 17), y le acusa de confundir «lo objeto-lingüístico con lo metalingüístico» (p. 20) y de separar el signo exterior y sensible (único, en principio) del interior e inteligible, lo cual sería «contradictorio» (p. 26).

32. «Esta doble distinción no la ve Agustín, sino que él trata más bien una forma del lenguaje parcialmente a través de la otra. Él se ocupa ante todo de la primera forma del lenguaje, a saber, de aquella que clasifica unos signos a través de otros» (Coseriu, I, 129-130).

Aristóteles y pone de relieve Agustín en esta sección, la mayor parte de los paralogismos o argumentos aparentes (sofismas), ya que éstos suelen consistir en que una palabra es tomada en sentido distinto del que tiene[33].

Agustín es plenamente consciente de lo que hace, como lo pone de relieve el orden interno dado a su discurso. En efecto, en un párrafo inicial advierte que lo anterior no ha sido inútil (rodeos), ya que el estudio del lenguaje prepara las fuerzas para la adquisición de la virtud, y anuncia el estudio de las cosas mismas, o sea, la relación de las palabras con las cosas (§ 21). Y, a continuación, desarrolla el tema en cuatro puntos que pueden organizarse en torno a dos secciones. En la primera, se parte del lenguaje constituido y se pone de manifiesto cómo la distinción entre signo y significado permite descubrir algunos de sus equívocos (cap. 8, § 22-24) y averiguar, además, en qué casos valen más las cosas, sus signos, o su conocimiento (cap. 9, § 25-28). En la segunda, por el contrario, se indaga la génesis del lenguaje, es decir, del significado, y se observa cómo el hecho de que haya cosas que se muestran por sí mismas nos invita, por un lado, a no dar excesiva confianza al lenguaje (cap. 10, § 29-32) y nos permite, por otro, comprender cómo el significado de las palabras no se aprende por los solos signos, sino que presupone la percepción de algunas cosas (cap. 10, § 33-35).

a) La primacía del sentido semántico y el equívoco de la ambigüedad

En la primera sección, se trata de averiguar el sentido de términos corrientes, como «hombre» y «león», «cieno» y «vicio» o «virtud», en diversos contextos. Dos son las ideas que presiden el análisis. La primera, que el significado de una palabra depende de su contexto inmediato o función sintáctica; y la segunda, que el significado propiamente tal consiste en su relación al objeto, o sea, en su función semántica. Agustín y Adeodato expresan esta idea diciendo que, en virtud de una regla o «ley de la razón impresa en nuestras almas» (§ 24), «una vez oídas las palabras, nuestro ánimo se dirige a aquello de que son signos» (§ 22[2]).

El diálogo entre padre e hijo, maestro y discípulo, reviste aquí (§ 22-24) la forma de un ejercicio escolar, cuyo objetivo es distinguir el análisis gramatical de una frase de su análisis dialéctico, lógico

33. Véase *Introducción*, II, al inicio, y notas 22-27: significado, suposición y metalenguaje.

o filosófico. Agustín ruega a su hijo, como si estuvieran en clase, que le diga «si hombre es hombre» (*utrum homo homo sit*) (§ 22). Como es obvio, y observará más tarde Agustín, si todos sus términos se tomaran como simples sonidos, la expresión no significaría nada y, por tanto, ni él habría «preguntado nada» (§ 24) ni Adeodato podría contestarle. En cambio, si se da algún significado a *utrum sit*, a saber, el de una pregunta acerca de *homo*, cabe dar a ésta tres respuestas, según que *homo* se tome las dos veces en sentido material, las dos en sentido formal, o, en fin, una vez en sentido formal y otra en sentido material.

En la primera hipótesis —la elegida por Adeodato como si estuviera en clase de gramática—, la palabra *homo* es un sonido que se compone de dos sílabas (*ho, mo*) y la frase se reduce a la tautología gramatical de que «hombre es hombre», en el sentido de que el predicado es el mismo término que el sujeto. En la segunda hipótesis, «hombre» tiene suposición formal simple y «es» tiene sentido copulativo o predicativo, con lo cual la frase significa que «hombre es hombre», o sea, que el hombre es «animal racional mortal» (§ 24). En la tercera hipótesis, una mención de «hombre» sería formal y la otra material, mientras que «es» tendría sentido existencial; en consecuencia, la frase implicaría —y eso es lo que Adeodato quiere evitar por ser una trampa pseudo-dialéctica o sofística— que el hombre, y por tanto él mismo, se reduce a «estas dos sílabas unidas» (*ho-mo*) (§ 22)[34].

La verdadera intención de este ejemplo se descubre comparándolo con el otro, citado en el mismo contexto, según el cual quien dice «león», echa un león por su boca. Pues es evidente que «de la boca del que habla, no procede la cosa que es significada, sino el signo con que se la significa» (§ 23). Tampoco el término «hombre» resultaría ambiguo si la pregunta se formulara de forma adecuada. Pues si se nos pregunta «¿qué es hombre?», responderemos que es «animal racional mortal»; e igualmente, si se nos pregunta «si hombre es nombre», diremos que sí, que es un nombre. Por el contrario, la expresión «si hombre es hombre» es tan ambigua en el contexto de maestro y discípulo que Adeodato atribuye a Agustín la intención de hacerle pasar del sentido gramatical al lógico y cometer así un sofisma: «piensas que de ahí se concluye que no soy hombre» (§ 22).

En la segunda sección (§ 25-28) se trata, como hemos dicho, de averiguar cuál de estos elementos posee mayor valor: «el nombre y la cosa, el conocimiento del nombre y el conocimiento de la cosa»

34. Adeodato dice sucesivamente: «ahora sí que no sé si juegas», «pero veo a dónde vas», «¿cómo me iba a cohibir?» (§ 22).

(§ 27). Para decidir la cuestión, Agustín contrapone, por un lado, *cieno* (*coenum*) y *cielo* (*coelum*) (§ 25), asociados con frecuencia en refranes de inspiración cristiana[35], y, por otro, «vicio» (*vitium*) y «virtud» (*virtus*), referidos a un texto de Persio (§ 28). Sin embargo, el criterio aquí adoptado no es semántico, sino metafísico o, si se prefiere, moral; a saber, el principio de finalidad, según el cual un medio se subordina al fin y es menos valioso que él: «aquello que es para otra cosa, necesariamente es menos valioso que aquello para lo que es» (§ 25)[36].

Desde esta perspectiva, que es la de Agustín, parece claro que, en principio al menos, un signo debe ser menos valioso que la cosa a la que remite (§ 7) y que el conocimiento al que se orienta (§ 1). Pues, así como no se vive para comer, tampoco se enseña para hablar, sino que se habla o significa para enseñar o recordar lo que nuestras palabras significan (§ 30[2]). «Efectivamente, el mismo uso de las palabras debe ser antepuesto a las palabras, dado que las palabras existen para que usemos de ellas y las usamos para enseñar» (§ 26).

Adeodato, sin embargo, no ve que haya que dar a ese principio un sentido general, puesto que hay casos en los que el signo es más valioso que la cosa por él significada; por ejemplo, la palabra «cieno» suena bien (es similar a «cielo»), mientras que la cosa huele mal (§ 25). Cuando el signo es mejor que la cosa, pregunta a su padre, ¿por qué no es mejor también su conocimiento que el de la cosa? (§ 27).

A fin de superar esa dificultad, que parece conducir a un callejón sin salida, enfrentando una experiencia (auditiva) a otra (odorífica), Agustín aduce un ejemplo de cosas no sensibles, a saber, del «vicio» y de la «virtud». Pero tampoco esto le resulta convincente a Adeodato. Y no porque su conocimiento es tan eficaz que agudiza la angustia del espíritu, en vez de superarla, sino porque el mismo Agustín no acaba de mostrar por qué el conocimiento de la cosa debe ser más perfecto que el de su signo. En todo caso, su conclusión es comedida y ambigua: «el conocimiento de las cosas es más importante, si no que el conocimiento de los signos, sí al menos que los signos mismos» (§ 28). ¿Es una conclusión sincera y definitiva[37]?

35. En este contexto (§ 25), Weigel (p. 339, nota 51) remite a Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten der Römer*, Leipzig, 1890; reed. Hildesheim, 1962.

36. Cf. Aristóteles, *Met.* V, 2 (noción de fin); *Física,* II, 8, 198b ss. (finalidad natural); *Ética a Nic.*, I, 1 (medios y fines en las acciones humanas); Tomás de Aquino, *S. Theol.* 1-2, etcétera.

37. Platón, ante una objeción similar (*Cratilo*, 435d, 438b), afirma de forma categórica que el conocimiento directo de las cosas es anterior y más valioso que el alcanzado a través de sus nombres, puesto que, en el mejor de los casos, éstos no

b) El significado de las palabras se aprende por experiencia

El capítulo precedente ha alcanzado dos resultados: los signos nos remiten a las cosas y suelen ser menos valiosos que ellas. Pero ¿en qué consiste realmente ese remitirnos a, y ese valor, es decir, el significado de las palabras? Tal es el problema que se plantea en la que hemos llamado segunda sección semántica. Y la respuesta la anuncia en estos términos el capítulo que ahora analizamos (cap. 10): hay cosas que se nos muestran sin signos y no hay cosas que se muestren por las palabras mismas. Bajo estas dos expresiones negativas se encierran, en efecto, dos tesis positivas: hay cosas que se muestran por sí mismas y son ellas las que nos permiten asignar significado a las palabras que las designan, aunque no las muestren. Se trata, como es obvio, de la doctrina central del diálogo y de toda filosofía del lenguaje, a saber, que el lenguaje humano tiene su origen en la experiencia. Aludamos sucesivamente a ambas.

Fiel a su invariable actitud a lo largo del diálogo, Agustín vuelve a comenzar por las cosas mismas. Pese a sus rodeos e indecisiones, de los que es plenamente consciente, deja claro que hay cosas que se manifiestan por sí mismas. A las tres acciones personales, varias veces citadas como ejemplos privilegiados, a saber, andar, hablar y enseñar (§ 29-30), añade ahora la de cazar con ayuda del halcón (§ 32). Lo novedoso, sin embargo, está en que Agustín decide, por fin, poner límites a las reiteradas dudas de Adeodato, a saber: que las acciones de hablar y enseñar son, al mismo tiempo, signos (§ 30); y que, en cambio, las acciones de andar y de cazar son tan complejas que no las percibimos en su totalidad ni las distinguimos, por tanto, de otras análogas (§ 29, 32).

El límite o, más bien, los límites puestos por el maestro a las dudas y exigencias del discípulo son de dos órdenes muy distintos. El primero es negativo y consiste en que no se debe exigir siempre la máxima certeza, ya que ello conduciría más bien al escepticismo:

> Porque es de temer que, como muchas veces se derrumba aquello que suponíamos se mantendría y permanecería inconmovible, caigamos en tal odio o temor a la razón que tengamos la impresión de que no se ha de confiar siquiera en la verdad más evidente (§ 31).

serían más que imágenes de aquéllas (*Cratilo*, 438d- 439b). Santo Tomás, en cambio, concede cierta primacía a las palabras, justamente por ser signos arbitrarios, sobre la sensación: «quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandam scientiam quam sensibilia extra animam existentia, in quantum signa intelligibilium intentionum» (*De veritate*, 11, 1c; para el contexto véase § 46[2]).

El segundo es positivo y consiste en que hay cosas que son percibidas claramente por sí mismas, especialmente si quien las percibe es un hombre muy inteligente. Y entre ellas están ahora no sólo las acciones de andar y cazar, hablar y enseñar, sino también otras muchas cosas que captamos por los sentidos. «¿Acaso este sol y esta luz que todo lo inundan y lo visten, la luna y demás astros, las tierras y los mares, y los innumerables seres que en ellos se crían, no los exhibe y muestra, por sí mismos, Dios y la naturaleza a quienes los contemplan?» (§ 32; § ap. 8).

Sobre esta base, de que hay cosas que se perciben por sí mismas, ya es fácil explicar el origen y naturaleza del lenguaje. Agustín se apoya para ello en una frase bíblica (*Daniel* 3, 94), en la que se afirma que tres jóvenes hebreos salieron indemnes del fuego al que habían sido arrojados (§ 33; véase § 37). Aunque él no cita literalmente la *Vulgata* y, además, refiere el término problemático (*saraballae*) a la cabeza (§ 33[1]), en vez de referirlo a las piernas, dándole así el sentido de «cofias», en vez del de «pantalones», ello no afecta en absoluto a su argumento. En efecto, su propósito es explicar cómo adquirimos el significado de los términos «cabeza» y «cofias». Para ello Agustín parte del supuesto de que, en principio, nos resulta más claro el primero que el segundo —que nunca parece haber llegado a estarle claro (§ 33, 37)—, y que el aprendizaje de uno y otro consisten en asociar el sonido de la palabra a la percepción directa de la cosa.

Su tesis es clara. En el significado de una palabra entran tres elementos: la cosa, el signo y el significado. Ahora bien, el signo es el sonido de la palabra y se percibe directamente por el oído. La cosa, en este caso cabeza y cofias, se percibe también directamente por la vista. Pero, como el signo es arbitrario, o sea, no tiene relación real alguna con la cosa por él significada, ni la imagen de la cosa manifiesta el signo, ni el signo (sonido) manifiesta la cosa. ¿Cómo se aprende, pues, su significado? Agustín adelanta aquí lo que dirá en las *Confesiones* (§ ap. 37):

> [...] como reiteradamente se me decía «cabeza», indicándola y señalándola mientras se pronunciaba, comprobé que era la palabra de una cosa que ya me era muy conocida de vista (§ 33).

Quedan, sin embargo, dos problemas sin resolver. ¿Es segura la asociación entre signo y cosa? Y, eso supuesto, ¿cómo podremos ampliar el campo semántico de los términos, cuyo significado ha sido fijado por la ostensión directa de sus objetos? Al primero responde directamente Agustín al insistir en que sonido y objeto están próximos (contiguos) en el espacio y en el tiempo, por lo cual su

asociación vendría a ser un caso particular de la percepción de las diversas propiedades de un objeto como el color de la pared. Además, su proximidad está reforzada por las señales del que habla:

> Es lo que sucede con el adverbio *ecce* (he aquí), ya que, al mismo tiempo que lo pronunciamos, solemos apuntar con el dedo, por si un solo signo no fuera suficiente para mostrar la cosa (§ 34).

El segundo problema resulta más difícil, puesto que Agustín tiende a asociar una palabra a una sola cosa (§ 23[1]) e insiste en que el significado de aquélla sólo se aprende por la percepción directa de ésta. Existen, no obstante, en su exposición ciertos datos que mitigan esa actitud, calificada por algunos de reísta y atomista[38]. Recordemos dos. Aunque todos los términos sean análogos al nombre, en cuanto que significan algo, cada parte de la oración tiene su función propia, lo cual supone que sus referencias son muy variadas: cosas, acciones, intenciones, ausencias, etc. En consecuencia, el significado de una palabra no está ligado sólo a su forma material, sino también a su contexto, lo cual supone que su sentido varía y se amplía sin fin.

En este mismo momento, al tiempo que recuerda su tesis central, Agustín le añade dos matices importantes. La tesis consiste en que el significado de una palabra, como «cabeza» o «coberturas», no aclara el de otra desconocida, como «cofias» (§ 35, 37)[39]. Los matices son que una cosa puede ser enseñada no sólo por su presencia directa, sino también por ciertos sustitutos suyos, como pueden ser una pintura de la cosa u otro objeto semejante a ella; y que, además, una palabra, aparte de fijar nuestra atención en la cosa por ella significada, puede dirigirla hacia otras aún no conocidas, es decir, incitarnos a «buscar con la mirada» cosas nuevas (§ 35[1]; § ap. 45[1]). Dicho en otros términos, tanto las cosas como las palabras son, según Agustín, múltiples y variadas, es decir, están siempre abiertas a nuevos matices. Lo que sigue lo confirmará.

38. Véase § 23[1]; Piacenza, 49-50 («reísmo» y «atomismo»); 52-59 (en Agustín), 69-70, 96 (valoración); Beuchot, 1986, 17.

39. Por el contrario, quizá haya sido Locke el primero que advirtió que un nombre general, por contener una «colección de ideas», «nos hace entender los nombres de cosas que jamás cayeron en el dominio de nuestros sentidos y hacen que las ideas sean accesibles a la percepción de otros hombres, cuando usan esos nombres». No obstante, conviene advertir que también él añade un límite a la extensión del significado: «pero a condición de que ninguno de los términos [...] esté en lugar de una idea simple que jamás ha percibido en su mente aquel al que se da su explicación. Y así, *estatua* puede ser explicada por otras palabras a un hombre ciego, mientras que *pin-*

3. *Valor epistémico o función pragmática del lenguaje*

Entramos ahora en lo que, desde el inicio del diálogo, aparece como el objetivo final del lenguaje, y está reflejado, además, en su propio título: el de enseñar o comunicar a los demás los propios conocimientos o significados[40]. Es evidente que este objetivo, relativo a la utilidad de las palabras y sus límites, es muy complejo, ya que depende de la actitud tanto del discípulo como del maestro, es decir, de sus conocimientos y de su capacidad de transmitirlos y aumentarlos. En él entran en juego no sólo las relaciones de las palabras con las cosas (función semántica) y con otras palabras (función sintáctica), sino con la intención de quien las pronuncia o escucha (función pragmática).

Nada extraño, pues, que algunos intérpretes hayan creído que el carácter aporético del diálogo está acentuado en esta sección. Y así, Gentili no duda en estructurar esta parte en torno a las tres aporías didácticas formuladas por el escéptico Sexto Empírico en estos términos: *a*) no existe objeto enseñado; *b*) no hay comunicación entre docente y discente; *c*) no existe modo de aprender[41]. El lector comprenderá que nuestra lectura de *El maestro* no autoriza tales aporías. Pues la primera y la tercera ya están refutadas en cuanto antecede, y la segunda depende de ellas y es contradicha por la fluida comunicación entre los dos interlocutores.

En nuestra opinión, Agustín se apoya directamente en el valor semántico del lenguaje. Para poner a prueba su capacidad de comunicación, acentúa la distinción entre signo y significado, que ahora califica de exterior e interior, sensible e inteligible; pero concede el papel decisivo al interior y, por tanto, también a la intención o actitud interna de los interlocutores. Desde esta perspectiva, típicamente agustiniana y platónica, justifica el poder comunicativo del lenguaje, al tiempo que desvela sus dificultades y sus límites. Resumamos, al hilo de los capítulos, sus grandes afirmaciones.

tura [del arco iris] no puede, porque sus sentidos le han dado la idea de figura, mas no la de color, por lo cual no la pueden excitar en él las palabras» (*Ensayo*, 3, 4, § 12; cf. 5, § 7).

40. No hablamos por hablar, sino que hablamos para enseñar: § 1, 26, 30.

41. Véase notas 18-19 (referencias a Gentili y Sexto Empírico). El método aporético se remonta, al menos, a las *Antologías* de Protágoras y al escrito anónimo posterior *Razonamientos dobles*. Sobre el concepto de aporía en filosofía y la forma de superarlas: Aristóteles, *Metafísica*, III, 995a-1003a; cf. P. Aubenque, «Sur la notion aristotélicienne d'aporie», en *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, 1961, pp. 3-19.

a) El lenguaje produce en el oyente la creencia y suscita la ciencia

Desde el primer párrafo Agustín contrapone signo y significado, como equivalentes a cuerpo y alma, palabra y conocimiento, a fin de subrayar que lo que importa no son las palabras, sino su significado. Así justifica las dos alternativas ya conocidas: «si lo conocemos, recordamos más bien que aprendemos; y si lo ignoramos, ni siquiera recordamos, sino que quizá nos invitan a buscar» (§ 36[2]). Y justifica también la interpretación de la historia de los tres jóvenes: los términos conocidos, dice Agustín, me permitieron entender toda aquella historia; en cambio, los términos desconocidos, a saber, los tres nombres propios y «cofias», siguen sin decirme nada nuevo acerca de las vidas de aquéllos y la función de éstas (§ 37)[42].

A pesar de su tesis negativa, Agustín no deja de apuntar aquí dos ideas positivas muy importantes. La primera se refiere al efecto inmediato de las palabras. Las desconocidas, dice, incitan al oyente no sólo a conocer un objeto nuevo, sino a consultar la verdad interior, es decir, a reflexionar sobre lo oído y analizarlo; las conocidas engendran en el mismo no la ciencia, pero sí la fe o creencia firme en quien las pronuncia (§ 37-38). La segunda se refiere a la actitud personal del oyente ante lo que ha oído. Si se trata de cosas sensibles, puede y debe verificar por sí mismo su exactitud: si son y están presentes, mediante la observación directa; si son pasadas, cotejándolas con su recuerdo (§ 39). Y, si se trata de cosas inteligibles —en realidad, todas son «razonables» o posibles objetos de la razón (§ ap. 2-3)[43]—, puede y, por tanto, debe comprenderlas por sí mismo y por ellas mismas (§ 40).

Es cierto que Agustín tiende a minusvalorar la acción del maestro humano. Si los oyentes o discípulos examinan qué han aprendido y cómo lo han hecho, afirma Agustín, «todos ellos están convencidos de que no han aprendido nada con mis palabras» (§ 40). Pero, en realidad, eso no implica eliminar la acción humana, sino subrayar, en primer lugar, la acción de Dios como autor de las cosas (véase § 32[3]) y de la razón humana. «Luego tampoco a éste, que intuye la verdad, le enseño nada diciendo la verdad, puesto que no

42. Véase nota 39 (opinión de Locke sobre «estatua») y § 33[3].

43. Sobre estos tres aspectos o grados de conocimiento —sensación, recuerdo e intelección— véase lo dicho sobre los números y las matemáticas en nota § 40[1]. Cf. la opinión de Frege sobre los nombres propios (*Escritos*, 176, 178-179), la representación (pp. 173, 175) y las matemáticas (pp. 48-49, 59, 128-129); véase la síntesis de textos e ideas en nota 26.

es enseñado por mis palabras, sino por las cosas mismas, que son evidentes, porque las manifiesta Dios en el interior» (§ 40). Y, en segundo lugar, la necesidad de que el oyente adopte una actitud personal ante las cosas por él oídas. «Nuestro oyente, si también él las ve con el ojo secreto y simple, conoce lo que digo no por mis palabras, sino por su propia contemplación» (§ 40). Es en este sentido como creemos que hay que interpretar la idea de la «iluminación», que es mencionada dos veces en nuestros textos (§ 40, § ap. 8[1]).

Por eso, al final, Agustín deja claro que la enseñanza es necesaria y eficaz, sobre todo en temas difíciles, como lo demuestra este mismo diálogo con su hijo acerca del lenguaje, en el cual el análisis del todo en sus partes le está ayudando a verlo mejor. Lo formula a veces en términos hipotéticos. «Confesarías, en cambio, aquel todo que habías negado, cuando llegaras a conocer que las partes, de que él consta, son claras y ciertas» (§ 40). Pero también en términos categóricos. «Fue oportuno preguntarte del modo en que tus fuerzas son capaces de escuchar a aquel maestro interior» (§ 40). En una palabra, en la enseñanza es decisiva la actitud del oyente; pero también la del hablante juega su papel. Ni éste puede limitarse a decir verdades, sino que debe presentarlas de forma paulatina; ni aquél puede recibirlas mediante una creencia pasiva, sino que debe examinarlas en su interior, ya que sólo así aprenderá por sí mismo (§ 40[6]).

b) Dificultades de la comunicación lingüística y sus remedios

En los dos capítulos precedentes, Agustín ha prestado atención a la relación del maestro y del discípulo con las cosas significadas; en éste atenderá más bien a la intención o actitud interior de ambos. En efecto, para que la comunicación lingüística sea eficaz, se requieren seis cosas: que quien habla, sepa lo que dice, lo exprese con exactitud y sea consciente de ello, y que quien escucha, entienda lo que oye y valore si concuerda con la verdad y con la intención de quien lo dice. Tarea, según se puede adivinar, excesivamente compleja como para que Agustín pase por alto sus dificultades. El título del capítulo 13 lo anuncia sin rodeos: «las palabras ni siquiera tienen el poder de descubrir el interior del que habla». Y lo ratifica, a su manera, el del capítulo 14: «Cristo enseña en el interior, el hombre estimula con palabras en el exterior». ¿Es realmente tan negativo el resultado?

Una lectura superficial del texto así parecería confirmarlo. En efecto, Agustín afirma que ni el hablante manifiesta la verdad ni el

oyente la percibe por sus palabras. El primero, porque puede ignorar lo que dice, como cuando un epicureísta expone los argumentos de sus adversarios a favor de la inmoralidad (§ 41[2]); y porque puede expresar mal su pensamiento, ya sea por su voluntad de mentir y engañar (§ 42[1]), ya por una incorrecta asociación de imágenes (§ 42[2]), ya por un simple *lapsus linguae* (§ 42[3]). El segundo, porque puede ignorar el sentido que se da a una palabra, por ejemplo, el sentido físico de *virtus* (virtud) (§ 43), y porque puede confundir una palabra con otra, como cuando, por ejemplo, en cierta ocasión, Agustín creyó que su hijo Adeodato le decía *fides* (fe) y no *pietas* (piedad), para explicarle un término púnico (no sabemos cuál) con que él mismo le había traducido el latino *misericordia* (§ 44[1]).

Conviene, sin embargo, matizar a fin de no confundir las dificultades de la comunicación con su imposibilidad. Pues es evidente que Agustín no supone que esos fallos o peligros sean lo común, sino más bien lo excepcional. Y así, él mismo advierte que sería insensato «calumniar a las palabras de la negligencia del que escucha o de la sordera de los hombres» (§ 44). Y añade que la ignorancia de quien habla no engaña siempre a quien le escucha, «pues con frecuencia sabe éste lo que se ha dicho y lo ignora el mismo que lo ha dicho» (§ 41). Y reconoce, en fin, que, aunque un término puede ser ambiguo o desconocido para el oyente, su sentido puede ser fijado de algún modo mediante su definición (§ 43[1]) y, en todo caso, delimitado mediante el contexto (§ 44).

Menos clara resulta la actitud de Agustín ante la mentira en la enseñanza. Pues, por un lado, afirma que ni los padres ni los maestros pretenden que los hijos aprendan «lo que piensa el maestro», sino las materias o *disciplinas* (§ 45). ¿Se trata de la simple descripción de un hecho o de su aprobación? Sin duda que de lo primero. Y la prueba es que, a renglón seguido, Agustín advierte que la actitud de los alumnos es justamente la contraria: «aquellos que se llaman *discípulos* se preguntan a sí mismos [...] si se les ha dicho la verdad. Porque es entonces cuando aprenden» (§ 45[2]). Y, por si quedara alguna duda, señala que son ellos mismos sus auténticos maestros, aunque ni a ellos se lo parezca debido a que su aprendizaje va tan ligado a la enseñanza magistral que se tiende a confundirlo con ella (§ 45[3]).

Por otra parte, es fácil comprobar que la mentira es radicalmente opuesta a lo que Agustín ha calificado como la ley esencial del lenguaje, a saber, su poder de hacernos pensar en las cosas significadas. «Esto es lo que buscan y de algún modo profesan las palabras de los hombres veraces: que quede patente la intención del que habla» (§ 42). Y por eso mismo, Agustín va más lejos y señala que los men-

tirosos no sólo pueden hacernos dudar de «si dicen la verdad» (§ 42, 45), sino también cometer alguno de los *lapsus* antes descritos, que nos delate su torcida intención: «a menos que les suceda a ellos una de las dos cosas que acabo de mencionar» y «en este caso lo descubrimos» (§ 42).

III. SIGNIFICADO DE LA TEORÍA LINGÜÍSTICA AGUSTINIANA

He aquí una tarea sumamente interesante; pero demasiado compleja para ensayarla aquí. Nos limitaremos, pues, a trazar un esbozo provisional, con la esperanza de que pueda ser útil a algún lector. Nos referiremos a los dos puntos siguientes: 1) el lugar del lenguaje en la obra de Agustín; 2) la teoría del lenguaje dentro del sistema.

1. *El lugar del lenguaje en la obra*

Como consta por la selección de textos recogidos en el *Apéndice*, así como por la *Bibliografía* y por nuestras notas, aunque el diálogo *El maestro* es la única obra dedicada por Agustín de Hipona exclusivamente al lenguaje, este tema ocupa amplios espacios en otras obras suyas. No podía ser de otra forma, si tenemos en cuenta que en su juventud fue profesor de retórica, y durante el resto de su vida, maestro dedicado a explicar las grandes doctrinas del cristianismo a partir de sus fuentes bíblicas. Hagamos un breve repaso de las más importantes.

En su primera juventud, sabemos que Agustín había redactado, entre otras, cuatro obras que debían configurar lo que Gilson llama «Enciclopedia de las artes liberales» de Agustín, o más bien el *trivium* formado por la gramática, la retórica y la dialéctica[44]. Pero lo que hoy se conoce como *De Grammatica*[45], *Principia rhetoricae* y *Categoriae decem ex Aristotele decerptae*[46], es muy poco valioso y se

44. Cf. É. Gilson, *Historia de la filosofía*, II/1 (Patrística y primera Escolástica), BAC, Madrid, 1974, pp. 120, 203.

45. Cf. la breve noticia sobre la obra en Kirwan, 188-189. Sobre las ideas gramaticales de Agustín véase III, 2; cf. Collart, 290-291, quien remite a *Grammaticae Romanae fragmenta*, fr. 265.

46. «Consiste en una exposición de la doctrina aristotélica debida a algún autor latino que seguía al comentarista Temistio, y sólo merece ser citada aquí por el hecho de que su inserción entre las obras del santo aseguró una gran influencia, en los primeros tiempos medievales en que la difusión de obras paganas era aún muy escasa, a este apartado de la filosofía de Aristóteles» (Kneale, 178-179; cf. *Conf.*, 4, 16, § 28 y nota 56 de A. C. Vega; Brown, 61).

considera espurio. Del *De dialectica*, en cambio, cuya autenticidad parece más sólida[47], se conservan algunos fragmentos de la primera parte[48]. En nuestra selección hemos prescindido también de esta obra, puesto que, como se desprende de cuanto sigue, sus ideas más personales han sido recogidas en otras obras.

En efecto, de las obras anteriores a *El maestro* sólo hemos recogido algunos textos del *De ordine* (§ ap. 1-6)[49], *Soliloquia* (§ ap. 7-12) y *De quantitate animae* (§ ap. 13-14). Se refieren, precisamente, a la noción de signo y sus clases, los géneros de palabras y de letras, así como a las relaciones entre gramática, retórica y dialéctica. Pero son tres obras posteriores, a saber, las *Confesiones* y, sobre todo, el *De doctrina christiana* y el *De trinitate*, de las que hemos tomado más datos, puesto que tratan el tema del lenguaje con más detención y desde puntos de vista que amplían el horizonte conceptual de nuestro diálogo. Hagamos una breve alusión a cada una de ellas.

El *De doctrina christiana* (§ ap. 15-35) es un texto de máximo interés para el lenguaje, ya que contiene una especie de enciclopedia del saber, expuesta en cuatro partes: 1) tratado de las cosas o síntesis del sistema agustiniano; 2) semiología o tratado de los signos, con nociones de gramática y otras; 3) hermenéutica bíblica, cuya clave es la ambigüedad de los signos, o sea, la dualidad de sentido literal y alegórico o figurado; 4) retórica eclesiástica, con ejemplos tomados de la Biblia.

En nuestra opinión, se ha exagerado la novedad, si no las discrepancias, de la semiología de esa obra respecto a la de *El maestro*[50]. Por el contrario, no ha sido todavía estudiada ni valorada, en su justa medida, su aportación a la hermenéutica o teoría y práctica de

47. De esta obra, editada varias veces en el siglo XVI y por Crecellius en 1857, existen dos ediciones recientes: *Principia Dialecticae*, ed. Darrell Jackson, Reidel, Dordrecht, 1975; *I principi della dialettica*, ed. bilingüe, con trad. ital., introd. y comentario de M. Baldassarri, Como, 1985. Obviamente, ambos editores sostienen su autenticidad, que había sido negada —junto con la de las otras tres obras, mencionadas con ella en las *Retractationes*— por los Maurinos (ed. 1679), cuya opinión fue recogida por Migne (PL 32, 1385-1386). Lo más interesante parece ser su teoría semiótica, de inspiración estoica (cf. Kretzmann, 366; Coseriu, 123-126; Piacenza, 60, nota 42; 97-98 y nota 109).

48. Las *Retractationes*, 1, § 5, citan las cuatro obras como desaparecidas; cf. Piacenza, 97-98, nota 109.

49. La idea central del *De ordine* es que el lenguaje refleja el orden del universo; pero que, para descubrirlo, hay que conocer todas las ciencias, que confluyen en la filosofía como las lenguas en el lenguaje (cf. Cenacchi, 281-287; Soria, 394-396). Todo ello formaba parte de la educación de la época (véase nota 72).

50. Nos referimos a Soria, 366-370; Alici, 24-25; Cenacchi, 304-306. Piacenza, en cambio, concede un puesto casi exclusivo a *El maestro* (pp. 47, 97, 98, 100-101).

la interpretación bíblica[51]. Aparte de que a las ideas del *De doctrina christiana* habría que añadir otras muchas contenidas en múltiples y variados escritos en los que Agustín teoriza y practica el método aquí expuesto: comentarios bíblicos diversos, cartas, sermones, etcétera.

Es cierto que Agustín tuvo la fortuna de contar con una larga tradición hermenéutica: de griegos y romanos sobre Homero y Virgilio, de judíos y cristianos sobre la Biblia[52]. No obstante, el *De doctrina christiana* muestra cuán amplia e incluso moderna era su visión del tema. No sólo por los criterios propuestos en orden a resolver las dificultades del sentido literal mediante el espiritual o *ad sensum auctoris*, que en la Biblia equivale muchas veces al sentido alegórico, cuanto por el papel primordial que concede a los instrumentos necesarios para comprender textos antiguos y de diversa procedencia[53].

Entre los instrumentos exige, por ejemplo, el dominio de sus lenguas, a saber, el hebreo, el griego y el latín; el conocimiento de la historia del texto y sus versiones; la familiaridad con la cultura y las ciencias de la época en que fueron redactados: no sólo la historia y

51. Sobre la hermenéutica, Gilson (p. 342) sólo citaba seis estudios de comienzos de siglo. De nuestra *Bibliografía* son pertinentes Alici (cap. V, 155-185: «linguaggio ed interpretazione»), Williams, etc. Un análisis lineal y detallado, aunque un tanto parcial, de esta obra se halla en Avilés, ya que califica a su autor de «falto de espíritu filológico crítico» (p. 93), y remite a otra ocasión el estudio de los capítulos 9-30 de la tercera parte (p. 96), mientras que dedica largo espacio a sus reglas prácticas de retórica eclesiástica (pp. 100-105).

52. En Pfeiffer se hallan numerosas noticias sobre el interés de los griegos por recopilar y editar textos, así como léxicos y etimologías, sobre todo de Homero, y de los romanos por traducir otros. Pero quizá ningún testimonio sea más eficaz que estos dos textos de Sexto Empírico (*ca.* 200 d.C.). El primero es la definición de gramática general de Dionisio Tracio: «la gramática es, ante todo, el conocimiento empírico de la lengua de poetas [Homero, Hesíodo, Píndaro] y escritores» [Heródoto... Platón] (*Contra academicos*, I, 2, § 57 y 58). El segundo, de su parte técnica: «La parte *especial* es aquella en la que examinan el lenguaje de poetas y prosistas y en la que explican las expresiones oscuras, emiten juicios sobre lo que es correcto y lo que no, y distinguen las obras auténticas de las espurias» (*ibid.*, I, 3, § 93). Para la hermenéutica patrística, aparte de Ripanti, véase la sugerente síntesis hecha por Soria (pp. 371-396).

53. El reciente estudio de Williams (2001) subraya tres de estas ideas: prioridad del sentido literal sobre el alegórico, caridad como guía doctrinal de la Biblia y conocimiento de lenguas, ciencias y cultura como instrumentos. Señalemos, a título anecdótico, que Galileo aduciría en su defensa (*Carta a Cristina de Lorena*, 1615) la tesis de que no siempre hay que tomar a la letra las Escrituras ni hay que pensar, en consecuencia, que sus autores quieran enseñar ciencias naturales (*De Gen. ad litteram*, 1, 10, § 18-19, 21; 2, 5, § 9-10; cit. por Brown, 364; cf. Spinoza, *Tratado teológico-político*, 1, pp. 16-17, 22-23; 2, pp. 30-32, 37, 42-44; 13, pp. 167-168).

el derecho, la aritmética, la retórica y la filosofía, sino también las ciencias naturales de la época; aún más, Agustín sugiere que se elabore con todos esos datos lo que hoy llamaríamos una enciclopedia bíblica general. En cuanto a los criterios de interpretación, propone, por este orden: lectura, aprendizaje y análisis de textos; explicación de lo oscuro por lo claro, y de lo secundario y particular por lo principal y común, es decir, por las doctrinas morales y religiosas; primacía del sentido de un texto sobre su valor de verdad, es decir, de la letra de la Escritura sobre la razón[54].

De las *Confesiones* tan sólo hemos extraído tres textos (§ ap. 36-38) que se refieren a tres temas capitales: el origen de *El maestro*, la génesis del lenguaje y las dificultades de interpretar un texto escrito. No obstante, el lector hallará guías para una lectura más amplia en los estudios citados en la *Bibliografía*, todos ellos centrados en los libros finales (*Conf.*, 10-14), que son una especie de apéndice en el que se esboza un análisis fenomenológico del habla viva[55]. Casper, por ejemplo, subraya el papel que desempeñan el amor y el tiempo, como fuerzas en tensión, en la función pragmática del lenguaje, y no duda en sugerir analogías con Kierkegaard, Benjamin, Heidegger y Lacan. «Gracias a la fuerza gravitacional del amor es como se da el actuar temporal y finito del lenguaje»[56].

La idea de la acción y del amor nos lleva de la mano al *De trinitate* (§ ap. 39-49). Si bien en nuestra *Bibliografía* no aparece ningún título directamente relacionado con esta obra, son varios los que le conceden un puesto relevante[57]. Por otra parte, dentro de la literatura cristiana, son innumerables los estudios que se han dedica-

54. Véase § ap. 22, 23-26, 28, 31, 35, 38; Cf. Gilson, *Introduction*, 160-163; Cenacchi, 306. El experto no podrá menos de sorprenderse de las claras analogías de la metodología de Agustín con la de Spinoza, que pasa por ser un auténtico precursor de la moderna crítica bíblica. De hecho, éste pudo haber leído a aquél, ya que poseía una edición de sus obras: *Epitome de Ecclesiae sacramentis nec non Sacrae Scripturae*, ed. Joh. Piscatorius, Augsburgo, Steyner, 2 vols., 1537. Existe, sin embargo, entre ambos una diferencia esencial, ya que Spinoza rechaza todo lo sobrenatural y termina dando la primacía a la razón a la hora misma de analizar la autenticidad de un texto (cf. *Tratado teológico-político*, 7, pp. 99-100, 1.º-2.º; pp. 102-103; 13, p. 171), mientras que Agustín se la da siempre a la fe.

55. Aparte de obras específicas, existen algunos datos en Casper, 1988; cf. A. C. Vega, «Introducción» a *Conf.*, 587-588.

56. Casper, 80; cf. 70-71, 77 (intención en el sentido de tensión). Su estudio se centra en los libros 10-11.

57. Nos referimos a Soria, 371-396 (más el contexto que el contenido de la obra); Cenacchi, 307-318 (estudio esencial, basado en la distinción de palabra interior y exterior); Nef, 383-394 (tensión entre verbo mental y voz exterior).

do al lenguaje en esta obra y muy diversas sus perspectivas, tanto teóricas como históricas[58]. Pues quizá haya sido este complejísimo tratado, que va de la metafísica a la mística, del misterio trinitario a la fenomenología de la vida humana, el que más ha contribuido a configurar una imagen del mundo como expresión de Dios, en la triple perspectiva de trino, creador y encarnado.

En cuanto a su contenido y significado, he aquí la excelente síntesis hecha por Kretzmann:

> La teoría se presenta como el medio explicativo de una ingeniosa analogía destinada a clarificar: *a*) las relaciones entre la primera y la segunda personas de la Trinidad; *b*) las dos naturalezas de la segunda persona; *c*) la identificación de la segunda persona como la Palabra[59].

Podríamos decir que, en realidad, se trata de sólo dos problemas: de la generación del Hijo, como Palabra (*Lógos*) y Verdad, por el Padre, y de la asunción de la naturaleza humana (corporal y finita) por la naturaleza divina (Verbo o Palabra espiritual e infinita) de Cristo[60].

Ahora bien, el objetivo primario de Agustín en esta obra es teológico y consiste en aclarar esos dos misterios mediante la analogía de la palabra, mientras que nuestro interés por sus textos es filosófico y consiste en saber si las ideas implícitas en esos dos misterios ayudan a aclarar la naturaleza del lenguaje humano. Se plantean, pues, dos

58. A la veintena citada por F. Nef (de Arens a Gadamer y de Schindler a Todorov) se podrían añadir otros tantos: Boyer (1946), Daniels (1977), Hadot (1962), Nédoncelle (1954), Paissac (1951), Rahner (1962), Ratzinger (1954), Schmaus (1927 y 1956), Somers (1963), Sullivan (1963), Tremblay (1952), Verheers (1975), etc. (cf. Arias, Introducción a *De la Trinidad*, 105-112).

59. Kretzmann, 366/b. No obstante, su comentario se limita a sugerir cierta afinidad con el lenguaje ideal del *Cratilo* y, si entendemos bien, la necesidad de alguna imagen lingüística para que el pensamiento sea consciente, lo cual nos resulta incierto en san Agustín.

60. El denso y extenso tratado *De trinitate*, compuesto a lo largo de dieciséis años (400-416), consta de quince libros que no llevan título y tocan temas diversos. Sobre la base de la síntesis hecha por el mismo Agustín (15, 3), los expertos suelen dividirlo en dos partes, que tratarían, respectivamente, de la Trinidad y, a la vez, de la Encarnación (libros 1-7), y de la «imagen de la Trinidad en el hombre» (libros 8-15; cf. Arias, 29 y 52: no da título de la primera parte). Pero, en realidad, el hilo conductor hacia la Trinidad es la «teología del Verbo Encarnado» (libro 4), o sea, «la encarnación del Verbo como escala misteriosa para ascender a la luz» (Arias, 37), y no al revés (libro 5: «relaciones divinas»). Sobre la idea de *Lógos* en los Padres de la Iglesia, desde los estoicos y el prólogo al evangelio de Juan (v. 1-18) hasta san Agustín: cf. Soria, 380-390.

cuestiones. La primera, si la generación interior del Verbo nos ayuda a comprender la génesis de una palabra humana que sea idéntica al pensamiento y anterior a cualquier lengua concreta. La segunda, si la manifestación del Verbo en una naturaleza humana y la asunción de ésta por aquél ayudan a entender mejor la expresión de nuestro pensamiento en sonidos sensibles y la asunción de éstos por la mente mediante su inte-lección y comprensión personal.

En síntesis, se trata de saber qué analogía existe entre el *Verbum Dei* y el *verbum mentis*, entre la palabra divina y la humana. Cabría decir que esa analogía consiste en lo siguiente. Así como el Hijo es la Palabra del Padre, producida por él, y Sabiduría eterna como la suya, de igual manera nuestra mente, por ser memoria intelectual, está dotada de un poder, connatural a ella, que consiste en producir el conocimiento o entendimiento en acto por una especie de meditación o diálogo interior[61]. Y, por otra parte, así como el Hijo, en cuanto Verbo encarnado, produce y asume la naturaleza humana como propia, es decir, como vida y conciencia, así también nuestra mente, en cuanto idea consciente, produce y asume los sonidos, que se emiten al exterior y que los demás pueden percibir, como propios, es decir, como dotados de vida y de sentido[62].

Añadamos que, según Agustín, a ambos niveles desempeñaría una función relevante el amor como poder unificador y activo[63]. Pero, como lo que en Dios es unidad y eternidad en el hombre es dualidad y temporalidad, la analogía es tan pobre que la alegoría no consigue superar el enigma. En nuestra palabra interior, concluye Agustín, sólo es posible ver «por cierta semejanza y como en enigma» la Palabra de Dios[64].

61. Cf. *De trinitate*, 14, 3, § 5: «noverit se [mens] tanquam ipsa sit sibi memoria sui». La *memoria*, que en las trilogías de Agustín (nota siguiente) equivale a la *mens*, no es sólo sensible, sino intelectual. Esta distinción, de trasfondo platónico, tiene aquí una neta inspiración religiosa y cristiana: «haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens et intellegit ac diligit, sed quia potest etiam meminisse et intellegere et amare a quo facta est» (*De trinitate*, 14, 12, § 15). Para una perspectiva más amplia: cf. *Conf.* 10, 8; 10, 17, § 26, etcétera.

62. Cf. *De trinitate*, 15, 8-16. La teoría del lenguaje se inscribe aquí (15, 21-23) dentro de las dos trilogías, más o menos paralelas en el hombre y en la Trinidad, a saber, mente, conocimiento y amor (9, 4), memoria, entendimiento y voluntad (10, 12; 11, 3; 14, 10).

63. Véase § ap. 40-45.

64. *De trinitate*, 15, 11, § 20. Agustín se funda en el texto paulino «videmus nunc per speculum in aenigmate» (1 Cor 13, 12) para adoptar como criterio la distinción entre «alegoría y enigma» (15, 9), en el sentido de que no siempre una «alegoría» (frase que da a entender otra) es capaz de aclarar un «enigma» («alegoría oscura») (15, 9, § 15).

2. *La teoría del lenguaje en el sistema*

Como se desprende de cuanto llevamos dicho, la teoría lingüística de Agustín está inscrita dentro de su sistema filosófico. No podía menos de ser así, ya que el lenguaje es el medio privilegiado con el que formamos y comunicamos a los demás nuestras ideas y creencias sobre las cosas y sobre el universo. Ahora bien, el autor de esa teoría y ese sistema es un profesor de retórica recién convertido a la fe cristiana. Sus ideas están, pues, impregnadas de la cultura de la época y orientadas a una visión religiosa de la vida humana.

a) Teología y filosofía

Efectivamente, la descripción de *El maestro* ha mostrado que sus materiales están tomados, por igual, de clásicos de la cultura romana, como Persio, Terencio, Virgilio y Cicerón, y de fuentes bíblicas, a saber, de los libros de *Daniel, Isaías,* los *Salmos* del Antiguo Testamento, y del evangelio de *Mateo* y las cartas de Pablo del Nuevo Testamento.

Por otra parte, tanto en esa obra como en las demás aquí aludidas, sus ideas están inscritas dentro de una visión del mundo típicamente moral y religiosa, según la cual el fin último del hombre y su felicidad residen en el conocimiento y el amor de Dios, puesto que, si todo procede de Dios, todo se ordena a él. Su método consistirá, pues, en volver del exterior al interior y pasar de la intimidad a Dios[65].

De ahí que, como acabamos de ver, el *De trinitate* no duda en ensayar una explicación, aunque sólo sea analógica o alegórica, de la palabra humana a partir de Dios como Palabra original, en su doble sentido de Verbo del Padre y de Verbo hecho carne. Pero, antes que esa explicación teológica, Agustín nos ha dado en *El maestro* y en otras muchas obras una teoría estrictamente filosófica del lenguaje. Y, puesto que el lenguaje es una acción humana, es obvio que su teoría lingüística supone cierta idea del hombre y se inserta en ella.

b) Hombre y lenguaje

Pues bien, hombre y lenguaje tienen para Agustín, como antes para Platón, una naturaleza dual, o sea, sensible y espiritual. Siguiendo a «antiguos sabios», nos dice, el hombre es un «animal racional mor-

65. Cf. *Introducción,* notas 6-12, 61; véase § 21^2, 38^4, 45-46, ap. 41-49.

tal» (§ 24, 41, ap. 2). Por ser racional, contempla las cosas con la luz del «alma racional» y se acerca a Dios (§ 2, 41). Por ser mortal, está vuelto hacia las cosas sensibles o carnales y tiende a caer al nivel de las bestias (§ 39). En consecuencia, la plena realización de la vida humana, o sea, la vida recta o virtud, se le presenta como algo sumamente difícil, hasta el punto de que con frecuencia obra en contra de lo que piensa y desea (§ 28).

Dentro de este marco conceptual, entre platónico y estoico, Agustín concibe el lenguaje como un organismo vivo, compuesto de frases, palabras, sílabas y letras. Aunque la verdad y la falsedad tienen para él su lugar más propio en la frase (§ 16, 40), el valor y fuerza del lenguaje radica, finalmente, en la palabra como signo, o sea, como compuesta de sonido y significado. De acuerdo con su idea del hombre, racional y mortal, alma y cuerpo, Agustín nos ha dejado en el *De quantitate animae* una definición de nombre, que es la clave de *El maestro* y del *De trinitate*:

> Puesto que el mismo nombre [*sol*] consta de sonido y de significado, y el sonido pertenece al oído y el significado a la mente, ¿no consideras que en el nombre, como en un ser animado, el sonido es el cuerpo y el significado, en cambio, es como el alma? (§ ap. 14).

A partir de esta dualidad fundamental[66] es posible explicar las aportaciones de Agustín a la teoría lingüística, es decir, a la semiótica, la gramática y la hermenéutica, a la sintáctica, la semántica y la pragmática. Completemos o resumamos muy brevemente lo ya dicho acerca de cada una de ellas.

c) Semiótica y gramática

Como dijera Coseriu, la doctrina de *El maestro* incluye y supone una semiótica general o teoría sobre la naturaleza y las clases de los signos (§ 1-7), expuesta con mayor amplitud en el *De dialectica* y en el *De doctrina christiana* (§ ap. 15-21). «Significar», dice Agustín, es hacer o dar signos «mediante los cuales se puedan observar» las cosas por las que otro nos pregunta o que nosotros le deseamos expresar (§ 7). Y signo, por tanto, es una cosa sensible que muestra algo (§ 9; § ap. 15-16). Ahora bien, los signos pueden ser naturales, da-

66. Beuchot (1986, 15, nota 4; 26) y R. Sanabria (1990, 22) piensan que lo sensible absorbería lo inteligible, mientras que Cenacchi cree que sucede más bien lo contrario (p. 295 y nota 68).

dos y convencionales. Los primeros son aquellos que «por sí mismos hacen conocer algo distinto de ellos», como el humo al fuego, la huella al caballo, el rostro al afecto interno. Los segundos son aquellos por los que los animales, y en primer lugar el hombre, muestran sus afectos, sensaciones o ideas, es decir, que responden a un deseo previo (§ ap. 18). Los terceros, en fin, son la palabra humana (§ ap. 19, 27), en cuanto que, en ella, la asociación entre sonido y significado no es ni natural ni rígida, sino adaptable a la voluntad de quienes la usan (§ 26; véase 9, 35; ap. 19).

Es evidente que para Agustín el significado no consiste en una simple asociación de imágenes, tal como podrían interpretarla los behavioristas y funcionalistas, desde Thorndike y Watson[67] a Skinner y G. H. Mead, sino en la comprensión o inteligencia de lo que se expresa en los sonidos exteriores. «Incluso cuando no emitimos ningún sonido, hablamos en el interior de nuestro corazón, en cuanto que pensamos las mismas palabras, para hacer venir a la mente las cosas mismas, de las que ellas son signos» (§ 2). O, en otros términos, «contemplamos con la mente las imágenes en la intimidad de la memoria cual documentos de las cosas antes sentidas» (§ 39).

Ahora bien, la palabra puede ser oral y escrita, y será por tanto percibida por el oído o por la vista. La primera es la única directa, pero es pasajera y fluyente, como la voz y el sonido, el movimiento y el tiempo; la segunda es sólo indirecta, ya que remite a la primera, pero es estructurada y permanente (§ 8), por lo cual facilita la comunicación con los ausentes en el espacio y en el tiempo, y hace posible el análisis de la corriente sonora mediante sílabas y «letras», y finalmente el nacimiento de la «gramática» y la «literatura». De ahí que, aunque Agustín tiene claras simpatías por el habla viva, tanto en forma de diálogo como de soliloquio, acuda de continuo en el mismo *El maestro* a textos escritos, para su análisis, y que al comienzo de los *Soliloquios* confiese que el hecho de haber decidido poner por escrito sus meditaciones fue algo tan importante en

67. El lenguaje es para Watson un fenómeno mecánico, o sea, «subvocal» o laríngeo.

La dificultad del conductismo, como de todo mecanicismo, reside, sin embargo, desde Hobbes a Russell (véase § 14[1]), en cómo reducir la semántica a la sintaxis o, si se prefiere, una imagen o un afecto a movimientos implícitos, de estímulo y respuesta. Por eso, J. Searle (*El redescubrimiento de la mente*, Crítica, Barcelona, 1994, pp. 41-70, 202-230) expone y critica el conductismo y teorías afines, hasta su forma última, la de la inteligencia artificial, sobre la base de que «la conciencia tiene una ontología subjetiva ineliminable» (p. 69) o, en otros términos, de que «la sintaxis no es lo mismo que, ni es por sí misma suficiente para, la semántica» (p. 205).

su vida que no duda en atribuirlo a una especie de oráculo secreto (§ ap. 7).

En tiempos de Agustín la gramática latina estaba plenamente constituida por obra de Cicerón y de Varrón, de Quintiliano y Donato. Como es obvio, él la conocía muy bien, puesto que la había estudiado y explicado durante largos años. De hecho, en nuestros textos ha dejado constancia de que tenía noción clara de la oración y de sus ocho partes, de la sílaba, las letras y sus clases, de la flexión y concordancia del verbo, del género y flexión del nombre. No parece interesarse, sin embargo, por la gramática como tal, sino apoyarse sobre ella con fines filosóficos, sometiendo algunos aspectos a su crítica personal, como lo muestra la función primordial atribuida al verbo y, sobre todo, al nombre, al que intenta asimilar las demás partes de la oración[68].

d) Semántica, sintáctica, pragmática y hermenéutica

A partir de aquí se comprende lo que ya hemos dicho acerca de las funciones sintáctica, semántica y pragmática del lenguaje, así como de la hermenéutica. El inicio lo marca el habla por ser un hecho evidente. «No se ha encontrado cosa alguna que se pueda mostrar por sí misma, a excepción del habla, que, aparte de manifestar otras cosas, también se manifiesta a sí misma» (§ 30). Pero una cosa es el hecho y otra su naturaleza. Pues, como el lenguaje humano no es signo natural ni signo dado, sino convencional, sólo resulta claro en virtud de cierto acuerdo entre los hombres que lo usan —ciudadanos de la misma nación, ya que existen varias lenguas (§ 15, § ap. 20-21)—, es decir, de una experiencia continuada o costumbre (§ 33, 36). Una vez fijado por el uso, sin embargo, el significado o sentido del signo conduce nuestra mente, por una especie de ley natural, no

68. Para la historia de la gramática antes de Agustín cf. Collart y Nef; para Platón puede verse nuestra edición del *Cratilo*, 424c y nota 141; 427d y nota 151; 431c y nota 166; para el posible origen de nuestra escritura alfabética en Ugarit, Biblos y Ras-Shamra, *ca.* 1500-1300 a.C., cf. Mounin, 79-96. Para los más curiosos, apuntemos otras dos cuestiones: *a*) que se discute si la forma primigenia del lenguaje humano fue pictórica (M. Cohan, *Histoire de l'écriture*, Payot, Paris, 1948) o ideográfica (A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, 2 vols., Michel, Paris, 1964-1965); *b*) que hoy se tiende a alejar cada vez más el origen del lenguaje humano, ya que se ha pasado del *Homo sapiens* de Cro-Magnon (*ca.* 100.000-40.000 años a.C.) a nuestro *Homo antecessor* de Atapuerca, en Burgos (*ca.* 1.000.000- 800.000 a.C.); cf. J. L. Arsuaga e I. Martínez, *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana,* Temas de Hoy, Madrid, 1996).

de las cosas, sino de la razón, y con la misma fuerza que el signo natural, hacia la cosa por él significada (§ 22, 24).

En nuestra opinión es esta idea la que está, según Agustín, en la base de las demás funciones del lenguaje. En primer lugar, ella justifica la distinción entre suposición material y formal, entre lenguaje objeto y metalenguaje, entre signos mutuos y no mutuos, sinónimos o equivalentes e idénticos. Pues ella indica que toda palabra tiende de suyo a significar algo distinto de la misma, incluso cuando se trata de un signo mutuo y equivalente. Cuando así no sucede, es que la palabra no funciona como signo, según su sentido o suposición formal, sino como simple materia de signo, o sea, según lo que se llama su sentido o suposición material. Pero tal situación es excepcional, y sólo el contexto puede justificarla.

La función sintáctica de un término indica, pues, que éste dice relación a otros. Cabría pensar, sin embargo, que, si para Agustín todos los términos implican de algún modo el nombre, porque todos significan algo distinto de ellos, cada palabra sería como un átomo independiente, sin relación a otras[69]. Pero la verdad nos parece ser la contraria. Pues, aunque todas las palabras signifiquen algo, la oración completa, verdadera o falsa en sentido estricto, sólo es aquella que consta de verbo y de sujeto, de suerte que, si falta uno de éstos, el sentido queda impreciso (§ 16)[70]. Y si el nombre y el verbo son relativos y sintácticos, *a fortiori* todos los demás. A todo lo cual se añade que aquellos nombres que hemos calificado de lingüísticos en sentido eminente («signo», «palabra» y «nombre»), porque su significado no es un objeto real, sino otros nombres de menor extensión que ellos, y que tienden, por tanto, a funcionar como metalenguaje, tienen también en su base cierta función semántica.

Así, pues, si el significado de los términos de una proposición es conocido (semántica) y su sentido está bien determinado por el contexto (sintaxis), el hablante o maestro podrá transmitir con ella un mensaje o significado objetivo al oyente o discípulo y éste entenderlo. A condición, sin embargo, de que el hablante evite la mentira y los *lapsus*, y que el oyente no sólo perciba bien sus palabras, sino que someta a la crítica del propio juicio su contenido. Pues sólo así

69. Véase *Introducción*, II, 2, b, nota 38. De la unión de esos presuntos átomos homogéneos derivaría la «falacia de composición» (Piacenza, 57).

70. Un verbo sin sujeto no sólo deja el sentido impreciso, sino que puede hacer imposible o incorrecta una inferencia. Y así, si vemos algo a lo lejos, pero no sabemos si es un animal o una roca, será falso y, además, incorrecto que digamos: «porque es animal, es hombre»; decir, en cambio: «si es hombre, es animal», no es incorrecto ni falso, ya que no afirma algo (§ 16).

no se comportará como un papagayo, sino como un hombre inteligente que desea formarse del asunto una opinión personal.

Finalmente, la labor hermenéutica no consiste sino en que el lector de un texto escrito y, eventualmente, antiguo y complejo —como el de las Escrituras— adopte ante el mismo la actitud que acabamos de exigir al oyente. En su enfoque metodológico, la opinión de Agustín nos ha parecido acertada y moderna, puesto que señala sus requisitos esenciales: conocer las lenguas del texto y la cultura de la época, y hacer una síntesis del mismo antes de emitir un juicio racional sobre su verdad o falsedad. Pero ¿ha atisbado Agustín, como lo hará Spinoza, lo que a finales del siglo XIX se llamarán los géneros literarios? Porque, sin esta perspectiva histórica preliminar, es muy difícil no ya juzgar, sino entender la mayor parte de los textos bíblicos, especialmente del Antiguo Testamento. A falta de ello, ¿le ha llevado el alegorismo a cometer graves equívocos? Cuestión compleja, que sólo nos atrevemos a sugerir. En todo caso, los textos por él citados en *El maestro* nos parecen apuntar a un interpretación no estrictamente literal, sino más bien *ad sensum*.

3. *Conclusión y perspectivas*

La exposición precedente debería ser completada con una respuesta a las objeciones, varias veces aludidas, contra la doctrina de *El maestro* y con unos apuntes sobre su significado histórico. A fin de no alargar más estas líneas, nos limitaremos a una brevísima síntesis de lo apuntado en esta *Introducción* y en las notas a los textos de Agustín.

Todas las objeciones dirigidas contra la doctrina lingüística de *El maestro* se pueden reducir a dos principales, a saber, que su antinomia o aporía central —nada se aprende sin signos (§ 5-6) y nada se aprende por signos § 33-34)— acerca del valor del lenguaje conduciría al escepticismo (*supra*, notas 19 y 41), y que sus equívocos o falacias llevarían consigo numerosas aporías o más bien paralogismos o argumentos aparentes. Pues bien, todos nuestros esfuerzos se han dirigido a superarlas. Contra la primera hemos mostrado que el lenguaje significa y enseña siempre algo (III, 3); contra la segunda, que la distinción entre signo (material) y significado es la clave de la teoría agustiniana (III, 2).

En cuanto a la perspectiva histórica, baste añadir unas líneas de carácter general sobre sus posibles antecedentes e influencias. Según consta en la *Bibliografía* y en numerosas notas, los expertos han acentuado, casi en exclusiva, la influencia de los estoicos, que sería especialmente visible en el *De dialectica*. Por nuestra parte, estamos

convencidos de que la obra más antigua y afín a *El maestro* es sin duda el *Cratilo* de Platón —en otros aspectos también el *Menón* y el *Fedón*—, ya que en ambas se plantea el doble problema de la estructura y del valor del lenguaje; en ambas se busca la solución en el carácter convencional de los nombres o palabras; en ambas se supone, en fin, que su función primordial es la semántica y que, en cambio, su valor pragmático o didáctico es secundario en relación al conocimiento directo y, para Agustín, también un tanto problemático. Pero mientras que Platón centraba sus pruebas en el análisis etimológico de numerosos nombres, que constituyen una especie de enciclopedia filosófica, Agustín las apoya en el análisis del significado de frases o proposiciones, tomadas de autores clásicos o de ejercicios escolares, a fin de descubrir sus varias funciones o sentidos[71].

Aparte del *Cratilo*, el lector hallará aquí referencias a los gramáticos antiguos (Dionisio Tracio, Varrón, Quintiliano y Donato) y, como síntesis tardía de las siete artes liberales, a Sexto Empírico; a Aristóteles y los estoicos, cuyas ideas pudieron llegar a Agustín a través de Cicerón; y, en fin, a ideas neoplatónicas, que pudo leer en autores cristianos como Mario Victorino. No obstante, el único nombrado en *El maestro* es Cicerón y, sólo de paso, los epicúreos[72].

En cuanto a las influencias de *El maestro* y, en general, de la doctrina agustiniana del lenguaje, es un estudio que está todavía por hacer[73]. Entre los nombres que aparecen en nuestras notas y *Biblio-*

71. Si bien de forma poco precisa, aluden al *Cratilo*: Collish, 19-23; Weigel, 250. Por el contrario, Gentili (pp. 711-712, 717-718) acude, de acuerdo con su lectura aporética no ya a Pródico, sino también a Gorgias. Sobre los estoicos, cf. Barwick, 1973; Brind'Amour, 1983; *supra*, notas 48, 60, 72, 73; véase § 1^3, 8^1, 10^2, 16^4, 16^6, 16^8, 24^1, 28^1, 28^4.

72. Agustín sólo cita tres veces a Aristóteles (véase nota 48), veintidós a los epicúreos (véase § 41) y veintitrés a los estoicos. Sin embargo, llegó a calificar a Platón de «príncipe de los filósofos» (*De Abraham*, I, 1, § 2; cf. *Contra academicos*, 3, 17, § 37; 20, § 43). En este contexto se debe recordar el célebre pasaje en el que Agustín intenta avalar la antigua tesis de muchos «filósofos cristianos» de que los griegos habrían tomado de los hebreos (la Biblia) algunas de sus ideas directrices, suponiendo que Platón († 347 a.C.) pudo haber coincidido con Jeremías († *ca.* 587/580 a.C.) en Egipto (*De doct. christiana*, 2, 28, § 43; véase 2, § 40 y 60-61), lo cual carece de toda base histórica, a menos que se aludiera a los escritos del profeta.

73. La influencia de Agustín ha sido estudiada recientemente, aparte de por Marrou (1955), en dos obras colectivas, editadas por Fitzgerald (1999) y Mathews (1999). En su síntesis, Stone cita, para la época medieval, a Boecio, Escoto Eriúgena, san Anselmo y Pedro Lombardo, Alejandro de Hales y san Buenaventura, san Alberto Magno y santo Tomás, Enrique de Gante y Duns Escoto, Thomas Bradwartine y Gregorio de Rímini. Para la época postmedieval, G. Mathews se refiere tan sólo a Descartes, H. Grocio, Malebranche, Leibniz, J. S. Mill y Wittgenstein. Cabría añadir

grafía, recordemos los de san Isidoro, san Buenaventura y Tomás de Aquino, R. Lulio, Ockam y Petrarca, Galileo y el holandés Piter Balling, la lógica y la gramática de Port-Royal, Spinoza y Locke. Pero, sobre todo, pensadores recientes que han escrito desde las nuevas sensibilidades ante el lenguaje, creadas por la filología y la lingüística, el neopositivismo, la filosofía analítica y la fenomenología: J. S. Mill y Peirce, Frege y Husserl, Russell y Wittgenstein, Ryle, Strawson y Searle, Jaspers y Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty, e incluso Ortega[74].

IV. LA PRESENTE TRADUCCIÓN Y EDICIÓN

El texto de *El maestro* que hoy ofrecemos, después del *Cratilo* de Platón, tuvo en éste su origen, pues la lectura del uno nos llevó, hace años, a la del otro. Ambos suscitaron nuestra sorpresa por su originalidad y, al mismo tiempo, nuestra perplejidad ante su hermetismo, al menos aparente. Circunstancias académicas nos brindaron la oportunidad de redactar, hace años, un comentario al *Cratilo*, centrado en la sección dedicada a las etimologías y proyectado sobre el conjunto de la obra platónica. Fue, en cambio, la lectura del estudio de Coseriu la que nos hizo volver, poco después, a *El maestro*, del que hicimos entonces una primera traducción, así como un índice analítico de sus principales conceptos, lingüísticos y filosóficos. Liberados de otras ocupaciones y contando con la acogida del editor, hemos sentido el placer de dedicar varios meses a uno y otro texto a fin de ofrecerlos a los estudiosos.

Nuestra traducción fue hecha sobre el texto latino de la BAC (1971), que recoge el de los Maurinos, reproducido también en la magna edición de Migne. Después de haber corregido una quincena

los nombres de Ockam y Petrarca, Erasmo, Luis Vives y Lutero, Arnauld, Malebranche y Pascal, Vico, Rosmini y Gioberti, Zigliara, Harnack y Papini, Unamuno y María Zambrano (cf. A. C. Vega, Introd. a las *Confesiones*, 10-13, 34-40).

74. Alusiones, más o menos concretas, y analogías con estos filósofos se hallan en Alici, Beuchot, Cenacchi y, sobre todo, en Piacenza, cuyo estudio, sin embargo, más dialéctico que sintético, minusvalora las otras obras (pp. 96-103), para centrarse en exclusiva en la función semántica de *El maestro*, que exagera primero, calificándola a partir de G. Ryle (*The theory of meaning*) de «teoría denominativa extrema» (pp. 48-59), y critica después (pp. 60-70), aunque con matices: «valor de los errores de Agustín» (pp. 71-96). En la misma línea va el estudio de Kirwan, quien interpreta a Agustín a partir de los estoicos y de Wittgenstein, criticando al fin su «isomorfismo de habla y pensamiento» (pp. 201-204).

de erratas de impresión, fáciles de detectar, lo hemos cotejado con el de Weigel (1973, 265-266), que resume la problemática (*weit verzwickt*) transmisión del texto, y con el de Gentili (1992), que indica en nota las variantes de Migne (PL), así como de CC y CSEL, y hemos señalado en nota las que nos han parecido relevantes.

En orden a la traducción, verdaderamente difícil debido a su concisión y sus juegos de palabras, hemos tenido siempre a mano las españolas y hemos cotejado todos los pasajes que nos seguían ofreciendo alguna duda con la versión francesa de Thonnard, la alemana de Weigel y la italiana de Gentili. Estas dos últimas nos han prestado, además, otros servicios.

Nuestro mayor empeño ha consistido en lograr una versión fiel y fácil de leer. Con el propósito de ayudar al lector común a captar las ambigüedades y juegos de palabras, más propios de otras épocas que de la nuestra, hemos puesto entre comillas los términos que son tomados en sentido (suposición) material. No obstante, a fin de no sobrecargar el texto con signos, hemos utilizado la cursiva tanto para los términos latinos como para otros que deseamos destacar. El posible riesgo que ello puede suponer será fácilmente evitado con esta advertencia, puesto que el lector sabe que puede siempre entender todos esos términos según su mejor criterio.

Por otra parte, el texto de *El maestro* ofrece, como ya hemos advertido, una especial dificultad a una lectura lineal por su aparente falta de estructura. A fin de ayudar a superarla, hemos propuesto una, cuya clave son las tres funciones del lenguaje. Después de justificarla en esta *Introducción*, la hemos insertado, pues, entre corchetes [ ] en el mismo texto del autor. Por otra parte, aun manteniendo los títulos de los capítulos, no siempre muy atinados y quizá no auténticos[75], hemos asumido la ardua y siempre discutible labor de hallar un epígrafe para cada parágrafo (§) y lo hemos incluido también entre corchetes [ ] en el texto[76].

Aparte del texto de *El maestro*, nos ha parecido que sería útil al lector contar con una breve selección de textos sobre el lenguaje, tomados de otras obras de su autor. Así, pues, adoptando como primera guía las propias citas de los expertos, hemos añadido algunos de los más relevantes, pertenecientes a escritos anteriores y posteriores a aquél. Como hemos indicado en notas y en esta *Introduc-*

75. G. Weigel, que ha hecho su edición crítica para CSEL, no los incluye, ni en el texto latino ni en el alemán, y en éste omite también los números de párrafo.

76. Gentili ha hecho algo similar, pero sus epígrafes, inspirados en expresiones del mismo texto latino original, no siempre resultan ilustrativos.

ción (III, 1), ellos nos parecen confirmar la unidad teórica y la riqueza de perspectivas de la teoría agustiniana del lenguaje.

Digamos, finalmente, que ofrecemos al lector una serie de instrumentos que le ayudarán a comprender los textos y a ampliar su perspectiva. Primero, una sucinta biografía del autor, en la que se indican las fechas y hechos más relevantes para nuestro tema. Segundo, una amplia bibliografía acerca del lenguaje en *El maestro* y algunas otras obras de Agustín e incluso de otros autores citados en nuestras notas. Tercero, un índice analítico, lo más completo y sistemático posible, de todos los textos aquí recogidos, así como un índice sistemático que incluye los epígrafes de la estructura general y de todos los parágrafos. Finalmente, un buen número de notas que se proponen aclarar dudas textuales o de traducción, señalar referencias de textos citados o aludidos y ampliar el horizonte histórico de la teoría agustiniana del lenguaje.

DATOS BIOGRÁFICOS DE AGUSTÍN DE HIPONA

354 Nace en Tagaste (Souk-Ahras, Argelia). Sus padres, Mónica y Patricio, empleado del municipio, son de clase media.

365/8 Estudia lengua y cultura latina en Madaura.

369/70 Año de vacaciones en Tagaste.

370 Estudios superiores de retórica en Cartago.

371 Muere su padre.

372 Nace su hijo, Adeodato, de una mujer con la que había entrado en relaciones un año antes.
Lee el *Hortensius* de Cicerón, que suscita en él un vivo interés por la filosofía.

373 Profesor en Tagaste.

374 Profesor de retórica en Cartago.
Lee *Las diez categorías* de Aristóteles, junto con la *Isagoge* de Porfirio; y quizá el *Timeo* y el *Fedón* de Platón y la *Historia de filósofos* de Cornelio Celso.
Se adhiere al maniqueísmo.

383 Se va a Roma, donde abre una escuela de retórica.

384 El prefecto Símmaco le asigna la cátedra municipal de retórica en Milán, donde será orador oficial y conocerá al obispo de la ciudad, san Ambrosio.

385 Su madre Mónica va a vivir con él a Milán. Agustín despide a la madre de Adeodato, que se va a África, donde se hace monja.

386 Junio. Lectura de los *Libri platonicorum*, especialmente las *Enéadas*, en traducción de Mario Victorino, así como de san Pablo.

386 Agosto. Escena del jardín («tolle, lege») y conversión.

386 Septiembre. Retiro en Casiciaco, en la granja de un amigo.
Contra academicos, De ordine, Soliloquia.

387 Enero. Regresa a Milán.

387 Noche del 24-25 abril. Es bautizado por san Ambrosio, junto con Adeodato.

387 Verano. Muere su madre en Ostia, cerca de Roma.
Agustín permanece en Roma. *De quantitate animae.*
388 Regresa a Tagaste y se instala con su hijo y otros en la casa familiar, que le ha tocado en herencia y se reserva en usufructo.
389 Muere su hijo Adeodato en Tagaste.
De musica, De magistro.
391 Es ordenado sacerdote.
395 Es consagrado obispo y nombrado coadjutor de Hipona.
396 Sucede a Valerio como obispo titular de Hipona.
De doctrina christiana (libros 1-3. El libro 4 lo redactará en 428).
397-401 *Confessiones.*
400-416/22 *De trinitate.*
401-415 *De Genesi ad litteram.*
410 Los godos de Alarico saquean Roma.
413-425 *De civitate Dei.*
426-427 *Retractationes.*
429 Los vándalos de Genserico invaden Numidia.
430 Genserico sitia Hipona en junio.
430 Muere en Hipona.

BIBLIOGRAFÍA

I. EDICIONES Y TRADUCCIONES DE *EL MAESTRO* Y OTRAS OBRAS DE AGUSTÍN

1. *Ediciones originales de* El maestro

Vivès, Paris, vol. III.
Maurina (abadía Saint Maur), Paris, 1679-1700, vol. I.
Migne, Paris, 1844-1849; reed. 1944-1964, vol. 32, cols. 1193-1220.
Corpus Christianorum (CC), Series Latina, ed. de K. D. Daur, Turnholt, 1970, vol. 29, 157-203.

2. *Traducciones de* El maestro

— *Alemanas*: H. Hornstein, Düsseldorf, 1957; ed. bilingüe de G. Weigel, en *A. Philosophische Spätdialoge*, Artemis, Zürich-München, 1973, pp. 247-266 (introd.), 268-385 (texto), 413-425 (notas); C. J. Perl, *Der Lehrer*, Paderborn, 1959, [3]1974; con comentario de E. Schadel, Bamberg, 1975.

— *Españolas*: ed. bilingüe de M. Martínez, en *Obras*, III, BAC, Madrid, 1971, pp. 560-572 (introd.), 573-637 (texto); trad. de L. Baciero, *Perficit* (Salamanca) 3 (1972), pp. 1-36; trad. de J. R. Sanabria, *Rev. Filos.*

Iberoam. 11 (1979); reed. *Cuaderno de Filosofía* (México) 13 (1990), 115 pp. (*Introducción*, 11-25).

— *Francesas*: bilingüe, E. J. Thonnard, en *Oeuvres*, Desclée, Paris, 1941, vol. 6, pp. 7-11 (introd.), 13-121 (texto); reed. con introd. de É. Gilson, 1955; 2.ª ed. por G. Madec, 1976, pp. 7-153.

— *Holandesa*: ed. bilingüe e introd. (pp. 9-12) de G. E. M. Wijdeveld, Amsterdam, 1937.

— *Inglesas*: J. M. Colleran, en *Works*, Newman, Westminster, vol. 9, 1950; R. P. Russell, FC 59, Washington, 1968.

— *Italianas*: A. Guzzo, Firenze, 1927; D. Bassi, CPS, 11, 1930 y 1941; A. Faggi y M. Casotti, 1951 y 1958; Capasso, Roma, 1953 y 1958; con comentario de T. Gregory, en *Opere,* Roma, 1955; de M. Goretti, Le Monnier, Firenze, 1957; Fr. V. Lombardo, Radar, Padova, 1968; bilingüe, A. Mura, Bibl. Stor. Educ., Roma, 1965; bilingüe, M. Casotti, La Scuola, Brescia, 1968; reed. 1974; bilingüe, D. Gentili, en *Dialoghi*, II, Città Nuova, Roma, 1965, 1976, 2.ª ed. 1992, 711-720 (introd.), 727-795 (texto).

— *Polaca*: J. Modrzejewski, Warszawa, 1953.

— *Portuguesa*: A. Ricci, Porto Alegre, 1956, y en *Opúsculos selectos de Filosofía medieval* (*O mestre*, 52 pp.), Public. de Faculdade de Filos. de Braga, Portugal.

3. *Traducciones de las demás obras seleccionadas*

Del orden: ed. y trad. de V. Capánaga, en *Obras*, BAC, Madrid, I, 1969, pp. 589-593 (introd.), 594-690 (texto), 691-707 (notas).
Soliloquios: ed. y trad. de V. Capánaga, en *Obras*, BAC, Madrid, I, pp. 429-434 (introd.), 435-521 (texto), 522-533 (notas).
Confesiones: ed. y trad. de Á. C. Vega, en *Obras,* BAC, Madrid, III, [3]1955, pp. 1-79 (introd.), 82-736 (texto con notas al final de cada libro).
De la doctrina cristiana: ed. y trad. de B. Martín, en *Obras,* BAC, Madrid, V, [2]1969, pp. 45-48 (introd.), 49-294 (texto).
De la Trinidad: ed. y trad. de L. Arias, en *Obras,* BAC, Madrid, V, [4]1985, pp. 1-115 (introd.), 119-790 (texto), 791-819 (índices).

II. ESTUDIOS SOBRE EL LENGUAJE EN AGUSTÍN Y ALGUNAS OTRAS OBRAS CITADAS

Alici, L.: *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di S. Agostino,* Studium, Roma, 1976.
Arens, H.: *La lingüística* (antología), Gredos, Madrid, 1976, I, pp. 56-90.
Arias Muñoz, J. A.: «Una filosofía del lenguaje en san Agustín y santo To-

más», en *Atti del Convegno Internazionale «Tommasso d'Aquino nel suo VII centenario»*, Napoli, 1977, vol. 6, pp. 607-617.
Asiedu, F. B. A.: «El *Hortensius* de Cicerón, la filosofía y la vida mundana del joven Agustín»: *Augustinus* 45 (2000), pp. 5-25.
Avilés, M.: «Algunos problemas fundamentales del *De doctrina christiana*»: *Augustinus* 20 (1975), pp. 83-105.
Balling, P.: *La luz sobre el candelabro* [1662], en B. Spinoza, *Tratado breve*, ed. A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1990, 177-191 (texto), 260-262 (notas).
Barwick, K.: «Elementos estoicos en san Agustín. Huellas varronianas en el *De dialectica* de Agustín»: *Augustinus* 18 (1973), pp. 101-129.
Beuchot, M.: «Signo y lenguaje en San Agustín»: *Dianoia* 32 (1986), pp. 13-26.
Beuchot, M.: *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, UNAM, México, 1981, espec. «Introducción», pp. 11-35.
Bochenski, I. M.: *Historia de la lógica formal*, Gredos, Madrid, 1967, 595 pp.
Brind'Amour, L. y Vance, E. (eds.): *Archéologie du signe*, Institut Pontif. d'Études Médiévales, Toronto, 1983 (de los estoicos a Ockam).
Brown, P.: *La vie de Saint Augustin* [1967], trad. franc. de J. H. Marrou, Seuil, Paris, 2001, 675 pp.
Bubacz, B. S.: «La teoría del lenguaje interior en san Agustín y en Guillermo de Occam»: *Augustinus* 30 (1985), pp. 383-391.
Buenaventura, San: «Sermo 4: "Christus unus omnium magister"», en *Opera omnia*, Quaracchi, t. V, 1891, pp. 567-579.
Burnyeat, M. F.: «Wittgenstein and Augustine's *De Magistro*»: *Proc. Arist. Society* 61 (1987), pp. 1-24.
Capánaga, V.: *Introducción general* a las *Obras* de san Agustín, BAC, Madrid, [3]1957, I, pp. 219 ss.
Casotti, M.: «Il *De magistro* di St. Agostino e il metodo induttivo», en *Sant'Agostino*, Milano, 1931, pp. 306-317.
Casper, B.: «O agir da Linguagem. Observaçôes a propósito dos últimos livros das *Confessiones* de Agostinho»: *Rev. Portuguesa de Filos.* (Braga) 40 (1988), pp. 63-80.
Castro, J. A.: «A voz e o olhar e o silêncio. Uma leitura do *De magistro* de Santo Agustinho»: *Humanística e Teología* 9 (1980), pp. 169-185.
Caturelli, A.: *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en santo Tomás*, Universidad de Córdoba, Argentina, 1954.
Cazeaux, J.: *Filón de Alejandría. De la gramática a la mística*, Verbo Divino, Estella, 1983.
Cenacchi, G.: «Problemi linguistici in S. Agostino»: *Sapienza* 38 (1985), pp. 279-318.
Cesare, D. di: *La semantica nella filosofia greca*, Bulzoni, Roma, 1980.
Cicerón: *Verrinas,* en *Discours*, ed. bilingüe con trad. de H. de la Ville de Mirmont, vol. 3, [2]1960; *Discursos*, trad., introd. y notas de J. M.ª Requejo, Gredos, Madrid, 1990.
Clark, A. K.: «Unity and method in Augustine's *De magistro*»: *Augustinian Studies* 16 (1985), pp. 1-10.

Cloeren, H. J.: «St. Augustine's *De magistro*, a transcendental investigation: *Augustinian Studies* 16 (1985), pp. 21-27.
Collart, J.: «Saint Augustin grammarien dans le *De Magistro*»: *Revue d'Études Augustiniennes* 17 (1971), pp. 279-292.
Colleran, J. M.: *The treatise* De magistro *of St. Augustine and St. Thomas*, Roma, 1945.
Collish, M.: «The stoic theory of verbal signification and the problem of false statement from Antiquity to St. Anselm», en Brind'Amour-Vance (eds.), 17-43.
Contreras, E.: «El diálogo *De Magistro* de san Agustín. Notas de lectura»: *Stromata* 43 (1987), pp. 399-408.
Coseriu, E.: «Augustinus», en *Die Gesch. der Sprachphilos.*, Gunther Narr, Tübingen, I, 1975, pp. 123-145.
Crosson, F. J.: «The structure of *De Magistro*»: *Revue d'Études Augstiniennes* 35 (1989), pp. 120-127; *Cuadernos Salmánticos de Filosofía* 17 (1990), pp. 593-606.
Fitzgeralt, A. D. (ed.): *Augustine through the ages. An Encyclopaedia,* Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1999.
Flórez, R.: «El libro *De Magistro* en el proyecto pedagógico de san Agustín»: *Educación* 30 (1988), pp. 285-307.
Frege, G.: *Escritos filosóficos*, trad. de A. Rivadulla y U. Moulines, Crítica, Barcelona, 1996.
García Álvarez, J.: «La conversión de San Agustín como fundamento de su diálogo *De magistro*»: *Cuadernos Salmanticenses de Filos*ofía 13 (1986), pp. 123-151.
Gilson, É.: *Introduction à l'étude de Saint Augustin,* Vrin, Paris, 1929, cap. V, pp. 88-103 («Le maître intérieur»).
Grammaticae Romanae Fragmenta, I, ed. G. Funaioli, Teubner, Leipzig, 1908; II, ed. A. Mozzarino, Loescher, Torino, 1955.
Keil, H. (ed.): *Grammatici latini*, Leipzig, Teubner, 7 vols., 1857-1874; reed. Hildesheim, Olms, 8 vols., 1961 (contiene, entre otros, extractos de: I. Charisius y Diomedes; II-III. Prisciano, *Institutiones grammaticae*; IV. Donato, *Ars grammatica*, y Laterculus; V. Escritores menores; VI. *Ars metrica*; VII. *Ortographia et Indices*; VIII. Apéndice).
Kirwan, Chr.: «Augustine's philosophy of language», en Stump-Kretzmann (coords.), 186-204.
Knauer, G. N.: «"Sarabara" (*Dan.* 3, 94) bei Augustinus *De magistro*, 10, 33-11, 37»: *Glotta* 33 (1954), pp. 100-118.
Kneale, W. y M.: *Historia de la lógica*, Tecnos, Madrid, 1972.
Kretzmann, N.: «History of Semantics», en Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy,* Macmillan, New York, 1967, vol. 7, pp. 358-406, esp. 365-367.
Madec, G.: «Analyse du *De Magistro*»: *Revue d'Études Augustiniennes* 21 (1975), pp. 63-71.
Madouze, A.: «Quelques principes de linguistique augustinienne dans le *De magistro*», en *Forma futuri*, Tunis, 1975, pp. 793 ss.
Marrou, H. I.: *Saint Augustin et l'augustinisme*, Seuil, Paris, 1955.

Mathews, G. B. (ed.): *The Augustinian tradition,* Univ. of California Press, Berkeley, 1999.
Mathews, G. B.: «Postmedieval augustinism», en Stump-Kretzmann, 2001, 267-279.
Mill, J. S.: *A system of logic raciocinative and inductive* [1943], University of Toronto Press, Toronto, 1974.
Mounin, G.: *Historia de la lingüística*, Gredos, Madrid, 1967.
Naval Durán, C.: «La palabra en la enseñanza según el tratado *De Magistro*», en *Verbo de Dios y palabras humanas*, Univ. de Navarra, Pamplona, 1988, pp. 143-152.
Nef, Fr.: «La sémantique de Saint Augustin est-elle vraiement mentaliste?», en *idem*, *Philosophie et langage,* 1986, pp. 377-400.
Ockam, G. de: *Summa* (*totius*) *logicae*, ed. Boehmer, 1954.
Oroz Reta, J.: «El lenguaje en los primeros escritos de san Agustín»: *La Ciudad de Dios* 202 (1989), pp. 111-124.
Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1963 ss.
Otto, W.: *Über die Schrift des heiligen Augustinus «De Magistro»*, Hechingen, 1898; reed. 1908.
Panaccio, Cl.: «Guillaume d'Occam: Signification et supposition», en Brind'Amour-Vance, 265-286.
Pegueroles, J.: *El pensamiento filosófico de san Agustín*, PPU, Barcelona, 1985.
Pérez Ruiz, F.: «Tres tratados *Sobre el Maestro*: Agustín, Buenaventura, Tomás de Aquino»: *Pensamiento* 53 (1997), pp. 191-214.
Persio: *Sátiras*, ed. bilingüe de R. Cortés, Cátedra, Madrid, 1988.
Petrarca, F.: *De vita solitaria*, ed. bilingüe con trad. it. de A. Bufano e introd. de G. Mortellotti, Einaudi, Torino, 1977.
Pfeiffer, W. M.: *Historia de la filología clásica*, 2 vols., Gredos, Madrid, 1981.
Piacenza, E.: «El *De Magistro* de san Agustín y la semántica contemporánea»: *Augustinus* 37 (1992), pp. 45-105.
Pinborg, J.: *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter* [1961], Aschendorf, Münster, 1985.
Platón: *Cratilo*, trad. de A. Domínguez, Trotta, Madrid, 2001.
Portalié, E.: «Saint Augustin», *Dict. Théol. Cathol.*, Paris, 1902; I, 2268-2472, esp. 2334 ss.
Quine, W. v. N.: *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona, 1968.
Ricci, A.: «Notas sobre o *De magistro* de Santo Agostinho»: *Veritas* (Porto-Alegre, Brasil) 1 (1955-1956), pp. 320-347.
Rieck, J.: «*De magistro* and Augustine's illumination theory»: *Reality* 12 (1964), pp. 92-115.
Rodríguez Neira, T.: «Intelección y lenguaje en san Agustín»: *Augustinus* 18 (1973), pp. 145-156.
Russell, B.: *Ensayos sobre lógica y conocimiento* (1901-1950), Taurus, Madrid, 1966.

Russell, B.: *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Alianza, Madrid, 1982.

San Miguel, J. R.: *De Plotino a san Agustín. El conocimiento en san Agustín y en el neoplatonismo*, Augustinus, Madrid, 1964.

Soria, F.: «La teoría del signo en san Agustín»: *La Ciencia Tomista* 92 (1965), pp. 357-396.

Soulez, A.: «L'apprentissage du langage par le petit enfant: Saint Augustin et Wittgenstein devant un cas de dressage linguistique»: *Enseigner, dresser. Les amis de Sèveres* 4 (1986), pp. 47-56.

Spinoza, B.: *Tratado político,* trad. de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1986; *Tratado teológico-político, ibid.*, 1986; *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos, ibid.*, 1988; *Tratado breve, ibid.*, 1990; *Ética,* Trotta, Madrid, 2000.

Stead, C. G.: «Augustine's *De magistro*. A philosophers View», en *Signum Pietatis*, ed. A. Zumkeller, Würzburg, 1989, pp. 63-73.

Stone, M. W. F.: «Augustine and medieval philosophy», en Stump-Kretzmann, 253-266.

Stump, E. y Kretzmann, N. (coords.): *The Cambridge Companion to Augustine*, CUP, Cambridge, 2001.

Terencio: *Comedias,* ed. bilingüe, con introd. y trad. de L. Rubio, 2 vols., Alma Mater, Barcelona, 1957 («La andriana» en vol. I, pp. 3-97); *idem*, trad., introd. y notas de A. López y A. Pociña, Akal, Madrid, 1986.

Tomás de Aquino: *De magistro*, en *De veritate*, quaestio XI, en *Opera omnia*, Roma, 1972, vol. 32/2, pp. 346-363; trad. e introd. de M. Beuchot, en *Cuaderno de Filosofía* (México) 13 (1990), pp. 75-115.

Trías Mercant, S.: «Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje de R. Lulio»: *Augustinus* 21 (1976), pp. 59-80.

Varrón, M. T.: *De lingua latina, De sermone latino, Disciplinarum libri novem* (fragmentos incluidos en *Sriptorum Romanorum quae extant omnia*, fascs. 39-46, ed. de C. E. Armena, Tip. Pesenti del Thei, Venezia, 1965).

Voss, B. R.: *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, München, 1970, pp. 271-277.

Williams, Th.: «Biblical interpretation», en Stump-Kretzmann, 59-70.

Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus* [1922], ed. bilingüe con trad. e introd. de J. Muñoz e I. Reguera, Alianza, Madrid, 1989 (la Introd. de B. Russell, en Apéndice, pp. 185-197).

Wittgenstein, L.: *Investigaciones filosóficas* [1953], trad. de A. García Suárez y U. Moulines, UNAM, México, 1988.

EL MAESTRO O SOBRE EL LENGUAJE

[Introducción

NECESIDAD DEL LENGUAJE Y SUS FUNCIONES COMO SIGNO]*

* Sobre nuestra forma de presentar el texto de Agustín, véase *Introducción*, IV; sobre la forma de citar, véase su nota inicial.

Capítulo I

PARA QUÉ HA SIDO INSTITUIDA EL HABLA

§ 1 [*Se habla para enseñar y recordar*]

Agustín: ¿Qué te parece que queremos hacer cuando hablamos?

Adeodato: Por lo que ahora se me ocurre, o enseñar o aprender.

Ag.: Una de estas dos cosas la veo y la concedo: pues está claro que, al hablar, queremos enseñar. Pero aprender ¿cómo?[1].

Ad.: ¿Cómo crees que lo haremos, sino preguntando?[2].

Ag.: Pienso que aun entonces no buscamos otra cosa que enseñar. Pues te pregunto: cuando interrogas a alguien, ¿lo haces por otro motivo que el de enseñarle qué es lo que tú quieres?

Ad.: Tienes razón.

Ag.: Ya ves, pues, que con el habla (*locutio*)[3] no buscamos otra cosa que enseñar.

Ad.: No lo veo muy claro. Pues si hablar no es otra cosa que proferir palabras, veo que eso también lo hacemos cuando cantamos. Y como muchas veces lo hacemos solos, sin que esté presente nadie que aprenda, no creo que queramos enseñar algo.

§ 1[1] Cf. *Conf.*, 3, 11, § 19: «docendi, ut adsolet, non discendi gratia».

§ 1[2] Como método de enseñanza, Agustín propone el diálogo de la dialéctica platónica (*Cratilo*, 390c; 428a-b, 440c-d; *Sof.* 263a-264a9; *Carta VII*, 343c-344c) o «arte de la disputa», de suerte que el mismo «soliloquio» (§ ap. 9) es para él un diálogo consigo mismo, o sea, con la razón.

§ 1[3] Hemos preferido los términos «habla» y «locución», frente al más abstracto «lengua», para traducir *locutio* (en el *De dialectica* se decía más bien *dictio*), conectando así con la tradición filosófica que va de la *léxis* de los estoicos (cf. Kneale, 132; Coseriu, 125) a la *parole* de Saussure, a M. Heidegger (*De camino al habla*), a P. F. Strawson (*La referencia*) y a J. Searle (*Actos de habla*).

Ag.: Yo pienso, en cambio, que existe cierta forma de enseñar, y muy importante por cierto, por medio del recuerdo (*commemoratio*)[4], como lo pondrá de manifiesto el mismo desarrollo de esta nuestra conversación. Y, si tú no juzgas que aprendemos cuando recordamos, ni que enseña aquel que recuerda algo, no te contradigo. Mas desde ahora afirmo que hay dos motivos para hablar: o que enseñemos o que recordemos, a otros o a nosotros mismos. Y esto lo hacemos también cuando cantamos, ¿o no te parece así?

Ad.: De ninguna manera. Pues es muy raro que yo cante para recordarme algo; lo hago tan sólo para deleitarme.

Ag.: Veo qué estás pensando. Pero ¿no te das cuenta de que lo que te agrada en el canto es cierta modulación del sonido, y que, como ésta puede añadirse a las palabras o separarse de ellas, una cosa es hablar y otra cantar? Porque también se canta con las flautas y con la cítara, e incluso cantan las aves; y alguna vez nosotros mismos tarareamos algo, sin emitir palabras, y ese sonido puede llamarse canto[5], mas no habla. ¿Tienes algo que objetar a esto?

Ad.: Nada en absoluto.

§ 2 [*El habla interior recuerda, la exterior expresa la interior*]

Ag.: ¿Te parece, pues, que el habla no ha sido instituida sino para enseñar o para recordar?

Ad.: Así sería, si no me inclinara a lo contrario el hecho de que, cuando oramos[1], sin duda que hablamos, pero no nos está permitido pensar que Dios reciba de nosotros enseñanza o recuerdo alguno.

Ag.: A mi parecer, ignoras que se nos mandó orar en alcobas cerradas[2], con cuya expresión se indica la intimidad del alma, única-

§ 1[4] La idea de que recordar es otra forma de enseñar (§ 36) aparece aquí relacionada con la imaginación (§ 2; ap. 41) y el análisis metódico (§ 40) más bien que con la preexistencia y la reminiscencia platónicas, rechazadas por Agustín (*De trinitate*, 9, 7, § 12; 12, 15, § 24). Sobre su posible evolución en este punto cf. Gilson, 92-103; Thonnard, 475-476; Weigel, 424-426, nota 79; Cenacchi, 315-316.

§ 1[5] Aficionado a la música, Agustín compuso una obra con ese título (387-391), aunque sólo se conserva su primera parte, relativa al ritmo prosódico. Pero sus ideas eran mucho más amplias, ya que la relacionaban con el orden del universo y el ritmo de la historia (cf. *De ordine*, II, 14, § 39-41; *Conf.*, 10, 33, § 40; 12, 29, § 40; *Ep.* 138, 1, § 5; *Ep.* 166, 5, § 13).

§ 2[1] Según Agustín, al contrario que según Aristóteles (*De interpret.*, 17a 2-5), el que ora dice algo.

§ 2[2] El texto aludido es *Mateo* 6, 6: «tu autem, cum oraveris, intra in cubiculum tuum et, clauso ostio, ora patrem tuum»; cf. *4 Reyes* 4, 33; *Isaías* 26, 20.

mente porque Dios no busca que se le recuerde o enseñe con nuestra locución que nos conceda lo que deseamos. Pues el que habla, muestra exteriormente, mediante un sonido articulado, el signo de su voluntad. A Dios, en cambio, se le ha de buscar y suplicar en lo más secreto del alma racional, que llamamos hombre interior, puesto que quiso que su templo fuera éste. ¿O es que no has leído en el Apóstol: «¿no sabéis que sois templo de Dios y que el espíritu de Dios habita en vosotros»[3]? y que «Cristo habita en el hombre interior»[4]? ¿Y no has advertido en el profeta: «hablad en vuestros corazones y compungíos en vuestras alcobas; ofreced sacrificios de justicia y esperad en el Señor»[5]? ¿En dónde piensas que se ofrece el sacrificio de justicia, sino en el templo del alma y en las alcobas del corazón? Y en donde hay que sacrificar, allí hay que orar. Por consiguiente, cuando oramos, no necesitamos hablar, es decir, pronunciar palabras que suenen, a no ser tal vez, como hacen los sacerdotes, a fin de expresar el propio pensamiento, no para que les oiga Dios, sino los hombres y así, por una especie de asentimiento, se eleven a Dios por el recuerdo. ¿O es que tú opinas otra cosa?

Ad.: Estoy totalmente de acuerdo.

Ag.: ¿No te preocupa, pues, que el supremo maestro, cuando enseñó a sus discípulos a orar, les haya enseñado algunas palabras[6], con lo que no parece haber hecho otra cosa que enseñarles cómo se debía hablar cuando se ora?

Ad.: No me inquieta eso en absoluto, puesto que no fueron las palabras, sino las cosas mismas, lo que les enseñó con palabras, a fin de que ellos mismos advirtieran a quién y qué debían pedir, cuando orasen, como se ha dicho, en la intimidad[7] del alma.

Ag.: Lo entiendes correctamente. Porque supongo que, aunque alguien lo discuta, tú te das cuenta además de que, incluso cuando no emitimos ningún sonido, hablamos en el interior de nuestro corazón, en cuanto que pensamos las mismas palabras; y de que,

§ 2[3] *Efesios* 3, 16-17; Lucrecio, *De natura rerum*, 5, v. 103: «templaque mentis»; Plotino, *Enéadas*, V, 1, 6.

§ 2[4] Cf. *1 Corintios* 3, 16: «ut det vobis [...] virtute corroborari per Spiritum eius in interiorem hominem, Christum habitare per fidem in cordibus vestris». Aunque no literalmente (Pérez Ruiz, 191, 200), Agustín sintetiza con fidelidad dos frases en una, sustituyendo «corazón» por «hombre interior». Esta expresión ya se hallaba en Platón (*Rep.* 9, 589a6; cf. *Romanos* 7, 22; 2 *Corintios* 4, 16).

§ 2[5] *Salmos* 4, 4-6.

§ 2[6] Cf. *Mateo* 6, 9-13: «sic ergo vos orabitis: "Pater noster..."».

§ 2[7] La intimidad agustiniana, alabada varias veces por Ortega y Gasset (IV, 35, 425; VI, 168-169; VIII, 596), tiene cierta dimensión que se puede perder: «quoniam in vita sua projecit intima sua» (*De Gen. adv. manich.* II, 4, § 5; 5, § 6).

por tanto, con la locución no hacemos otra cosa que recordar, cuando la memoria, dando vueltas a las palabras, que en ella están grabadas, hace venir a la mente las cosas mismas, de las que ellas son signos[8].

Ad.: Lo entiendo y te sigo.

§ 2[8] Véase § ap. 41, 49; cf. *De ordine*, II, 2, § 6-7; *Conf.*, 10, 11, § 18, etcétera.

Capítulo II

SÓLO CON PALABRAS MUESTRA EL HOMBRE EL SIGNIFICADO DE LAS PALABRAS

§ 3 [*Significado de las palabras* si *y* nihil *explicado por otras*]

Ag.: Estamos, pues, de acuerdo en que las palabras son signos.

Ad.: Lo estamos.

Ag.: Ahora bien, ¿puede el signo ser signo sin significar algo?

Ad.: No puede.

Ag.: ¿Cuántas palabras hay en este verso: *si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui* —«si place a los dioses no dejar nada de tan gran ciudad»[1]?

Ad.: Ocho.

Ag.: ¿Son, pues, ocho signos?

Ad.: Así es.

Ag.: Creo que entiendes este verso.

Ad.: Pienso que bastante bien.

Ag.: Dime qué significa cada palabra.

Ad.: Sé ciertamente lo que significa *si* (si); pero no encuentro otra palabra con la que pueda ser explicada.

Ag.: ¿Encuentras al menos en dónde está lo que se indica con esta palabra?

Ad.: Me parece que *si* significa duda. Ahora bien, la duda ¿en dónde está, sino en el alma?

Ag.: Lo acepto por ahora; prosigue con las demás.

Ad.: *Nihil* (nada) ¿qué otra cosa significa, sino lo que no es?

§ 3[1] Virgilio, *Eneida*, 2, v. 659.

Ag.: Quizá tengas razón. Pero me impide aceptarlo lo que antes has admitido: que no hay signo, si no significa nada; pues lo que no es, no puede ser algo. Por tanto, la segunda palabra de este verso no es signo, porque no significa nada; y erróneamente hemos convenido en que todas las palabras son signos o que todo signo significa algo.

Ad.: Me apremias demasiado. Pues, cuando no tenemos algo que expresar, es totalmente estúpido que profiramos una palabra. Creo, en cambio, que, al hablar tú ahora conmigo, no emites ningún sonido en vano, sino que con todos los que fluyen de tu boca, me das un signo con que entenderte. De ahí que no conviene que, cuando hablas, pronuncies esas dos sílabas [*nihil*], si no significas nada con ellas. Y si, por el contrario, ves que es necesario que tú formules con ellas el enunciado (*enunciatio*) y que nosotros aprendamos o recordemos algo, al percibir su sonido, sin duda que ves también qué quiero decir, pero no logro explicar.

Ag.: ¿Qué haremos, pues? ¿Decimos que con esta palabra [*nada*] no se significa una cosa que no existe, sino más bien una afección del alma, cuando ésta no ve la cosa, pero descubre o cree haber descubierto que esa cosa no existe[2]?

Ad.: Esto justamente es quizá lo que yo intentaba explicar.

Ag.: Sea como sea, pasemos adelante, no vayamos a caer en el mayor absurdo.

Ad.: ¿En cuál?

Ag.: En que nos detengamos, sin que *nada* nos detenga.

Ad.: Sin duda que esto es ridículo, y, sin embargo, no sé cómo, veo[3] que puede suceder; aún más, veo claramente que ha sucedido.

§ 3[2] Bajo el punto de vista empírico, Agustín dice algo ajustado: «nada» expresa la experiencia subjetiva de una ausencia objetiva, tal como la describiría J.-P. Sartre: «él no está allí [...] es un hecho objetivo» (*L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, I, 1, § 2). La idea básica se halla ya en Aristóteles (*De interpretatione*, 1, 16a 3-9; *De anima*, II, 8, 420b 30-34). Y, aunque afirma que esa afección puede no ser objetiva (*Anal. post.*, 92b 6-8), ello no supone, como cree D. di Cesare (p. 177; cf. 169-179), que su relación al objeto sea tan arbitraria como la del signo con la afección, ni que así la haya entendido santo Tomás (*in Periherm.* I, lect. 2, n 9). En tiempos recientes, Frege redujo la negación a una función de segundo nivel, pero no vacía de todo sentido real; en cambio, el Russell posterior a 1900 la interpretó como un símbolo sincategoremático o incompleto (Piacenza, 51, nota 19; 86-91), es decir, puramente sintáctico y carente de referencia (semántica) (véase § 13[4]).

§ 3[3] En esta expresión, que tiene variantes [*tamen/tandem*, *quomodo/quo modo*], introducimos dos comas: «et tamen, nescio quomodo, video», a fin de evitar la incoherencia entre *tamen nescio* e *imo plane*.

§ 4 [*Ensayo de explicar la palabra* ex *con otras palabras*]

Ag.: En su lugar, si Dios lo permite, entenderemos con mayor claridad este tipo de repugnancia. Ahora, retorna a aquel verso e intenta, en lo posible, mostrar qué significan las demás palabras.

Ad.: La tercera[1] es la preposición *ex* (de), que podemos sustituir, según pienso, por *de* (de, desde).

Ag.: No pido que, en lugar de una voz muy conocida, digas otra igualmente conocida que signifique lo mismo, si es que significa realmente lo mismo; aunque, de momento, concedamos que es así. La verdad es que, si este poeta no hubiera dicho *ex tanta urbe*, sino *de tanta*[2], y te preguntara qué significa *de*, dirías que *ex*, puesto que éstas serían dos palabras, es decir, signos que significan, como tú piensas, una sola cosa. Ahora bien, yo pregunto justamente qué es eso único, no sé qué, que es significado por esas dos palabras.

Ad.: A mí me parece que significan que algo, que se dice ser parte de (*ex*) una cosa, se segrega de algún modo de esa cosa, en la que había estado: tanto si ésta no permanece, como en este verso —pues, aun no permaneciendo la ciudad, podían quedar *de* ella algunos troyanos— como si permanece, como cuando decimos que en África hay algunos comerciantes *de* Roma.

Ag.: Te concederé que esto es así y no enumeraré cuántos casos hay quizá que escapan a esta regla tuya. Pues te es muy fácil advertir que tú has explicado palabras con palabras, es decir, signos con signos, y unos muy claros con otros muy claros. Yo, en cambio, quisiera que me mostraras las cosas mismas, de las que son signos.

§ 4[1] Leemos *tertium* [*verbum*] en vez de *tertia* [*¿praepositio?*].

§ 4[2] Agustín, como Pródico, se resiste a admitir que dos términos sean exactamente sinónimos (§ 11). Sobre las dos expresiones: *De natura boni*, 8, 27.

Capítulo III

SI SE PUEDE MOSTRAR ALGUNA COSA SIN UN SIGNO

§ 5 [*Dificultad de mostrar el significado de un término corporal como «pared»*]

Ad.: Me sorprende que no sepas, o más bien que simules no saber, que con mi respuesta no se puede en absoluto conseguir lo que tú quieres, ya que estamos conversando, y así no podemos responder más que con palabras. Y tú, por tu parte, preguntas cosas que, sean lo que sean, no son ciertamente palabras, y, sin embargo, también me las preguntas con palabras. Pregúntame, pues, tú primero sin palabras, para que después también yo te conteste de la misma forma[1].

Ag.: Actúas correctamente, lo reconozco. Pero, si yo te preguntara qué significan estas tres sílabas *paries* (pared), ¿acaso no podrías mostrar con el dedo la cosa significada por esta palabra trisílaba, de suerte que, con sólo mostrarla, viera realmente la cosa misma, sin que tú pronunciaras palabra alguna?

Ad.: Admito que esto se puede conseguir, pero tan sólo en los nombres que significan cuerpos y si éstos están presentes.

Ag.: ¿Acaso al color lo llamamos cuerpo, y no más bien una cualidad del cuerpo?

Ad.: Así es.

Ag.: ¿Por qué, entonces, también él puede ser señalado con el dedo? ¿O es que a los cuerpos les añades también sus cualidades, para que, a pesar de lo dicho, también ellas, cuando están presentes, puedan ser enseñadas sin palabras?

§ 5[1] Adeodato introduce sutilmente la idea de metalenguaje, que después será tratada en varios aspectos concretos.

Ad.: Cuando yo dije cuerpos, quería que por tales se entendiera todo lo corporal, es decir, todas las cosas que se perciben en los cuerpos.

Ag.: Examina, no obstante, si acaso tienes que excluir algunos de éstos.

Ad.: Tu observación es correcta, pues no debí decir todas las cosas corporales, sino todas las visibles. Porque reconozco que el sonido, el olor, el sabor, la gravedad, el calor y otras cosas que pertenecen a los demás sentidos, aunque no puedan ser percibidas sin los cuerpos y sean, por tanto, corporales, no se las puede señalar con el dedo.

Ag.: ¿Nunca has visto que los hombres conversan, por así decirlo, con los sordos mediante gestos y que es con los gestos[2] como los propios sordos preguntan o contestan, enseñan o señalan todas las cosas que quieren o al menos la mayor parte de ellas? Puesto que así es, no se muestran sin palabras únicamente las cosas visibles, sino también los sonidos y los sabores y otras cosas por el estilo. Aún más, los histriones en el teatro suelen desvelar y explicar todas las fábulas danzando y sin palabras[3].

Ad.: Nada tengo que objetar, excepto lo de aquel *ex* (de): no sólo yo, sino ni siquiera ese actor danzarín podría mostrarte sin palabras qué significa.

§ 6 [*Diferencia entre mostrar qué es la acción de «andar» y la de «hablar»*]

Ag.: Quizá tengas razón; pero imaginemos que él puede hacerlo. No dudarás, creo yo, que cualquiera que sea el movimiento del cuerpo con que él intente mostrarme la cosa significada con esa palabra, [su gesto] no será la cosa misma, sino un signo. Así que también en este caso indicará no una palabra con otra palabra, sino un signo con otro signo. De suerte que tanto este monosílabo *ex* (de) como aquel gesto significan una cierta cosa, que yo querría que se me mostrara sin signos.

Ad.: Pero dime: ¿cómo se puede conseguir lo que deseas?

Ag.: Como se pudo mostrar la pared.

Ad.: De acuerdo con lo que hasta este momento nos ha enseñado la razón, ni siquiera ella se puede mostrar sin signo, ya que el

§ 5[2] Dos ideas de este párrafo, a saber, el cuerpo propio como capacidad expresiva e imitativa (§ ap. 36[4]) y la alusión a los sordomudos (§ ap. 13, 19; cf. *De quantitate animae*, 18, § 31) se hallan en Platón (*Cratilo,* 422e-423b), quien hace de la hipótesis imitativa el centro de su diálogo. Pero lo que subraya Agustín es la dificultad de mostrar con precisión las cualidades de un cuerpo externo.

§ 5[3] Cf. *De ordine*, 2, 11, § 34; *De doctrina christiana*, 2, 25, § 38.

apuntar del dedo no es la pared misma, sino que da una señal por medio de la cual pueda verse la pared. No veo, pues, nada que pueda ser mostrado sin signos[1].

Ag.: ¿Y qué pasaría si yo te preguntara qué es andar, y tú te levantaras y lo hicieras? ¿No te servirías, para enseñarme, de la cosa misma, más bien que de palabras o de algunos otros signos?

Ad.: Confieso que así es, y me avergüenzo de no haber visto una cosa que salta a la vista. Y ésta me trae a la mente miles de cosas más, capaces de mostrarse por sí mismas, y no mediante signos, como comer, beber, estar sentado, estar de pie, gritar, y otras muchas más.

Ag.: Muy bien. Pues dime entonces: si yo no conociera en absoluto el significado (*vis*) de esa palabra [andar] y te preguntara, mientras andas, qué es andar, ¿cómo me lo enseñarías?

Ad.: Haría eso mismo un poco más deprisa, de modo que, después de tu pregunta, notaras algo nuevo. Y, sin embargo, no se efectuaría con ello nada distinto de lo que se debía mostrar.

Ag.: ¿Sabes que una cosa es andar y otra darse prisa? Pues el que anda, no siempre[2] lo hace aprisa; y el que se da prisa, no siempre anda, ya que atribuimos la prisa al escribir y al leer y a otras muchísimas cosas. De ahí que, como tú, después de mi pregunta, harías más aprisa lo que estabas haciendo, yo pensaría que andar no es más que darse prisa, puesto que esto es lo único nuevo que tú habrías añadido, y, por tanto, yo me equivocaría.

Ad.: Reconozco que no podemos mostrar una cosa sin algún signo, si se nos pregunta mientras la estamos haciendo; porque, si no añadimos nada a la acción, quien nos pregunta pensará que no se lo queremos mostrar y que, menospreciándole, continuamos con lo que estábamos haciendo. En cambio, si nos pregunta sobre algo que podemos hacer, pero no en el momento en que lo hacemos, podemos demostrarle lo que nos pide, actuando después de su pregunta, es decir, con la cosa misma, más bien que con un signo.

A menos que, mientras hablo, se me pregunte qué es hablar, ya que, cualquier cosa que diga para enseñarle, es necesario que yo hable. De ahí que seguiré enseñándole, hasta que le deje claro lo que quiere, sin apartarme de la cosa misma que pidió que se le mostrara, y sin acudir para mostrársela a signos distintos de ella misma[3].

§ 6[1] El signo, incluso el ostensivo, es distinto del objeto por él indicado o mostrado.

§ 6[2] Por paralelismo con el segundo miembro de la frase preferimos, con G. Weigel, leer también en el primero *continuo* y no *statim*.

§ 6[3] El acto de hablar ocupa, desde este momento, un lugar privilegiado, porque es una cosa evidente por sí misma y, además, el signo humano por excelencia.

[Primera Parte

RELACIONES DE UNAS PALABRAS CON OTRAS: FUNCIÓN SINTÁCTICA DEL LENGUAJE Y METALENGUAJE]

Capítulo IV

SI LOS SIGNOS SE MUESTRAN CON SIGNOS

§ 7 [*Temas pendientes: acciones manifiestas, signos de signos, signos de cosas*]

Ag.: Te has expresado con mucha agudeza. Mira, pues, si ya estamos de acuerdo en que se pueden mostrar (*demonstrari*) sin signos aquellas cosas que: o bien no las estamos haciendo, cuando se nos pregunta, y las podemos hacer enseguida, o bien estamos haciendo sus mismos signos, puesto que, cuando hablamos, hacemos signos, de donde procede el término *significar*[1].

Ad.: De acuerdo.

Ag.: Por tanto, cuando se pregunta sobre algunos signos, los signos pueden ser mostrados (*monstrari*) con signos; cuando se pregunta, en cambio, sobre cosas que no son signos, [esas cosas pueden ser mostradas] o haciéndolas después de la pregunta, si se pueden hacer, o dando signos mediante los cuales se puedan observar[2].

Ad.: Así es.

Ag.: Dada, pues, esta distinción tripartita[3], examinemos primero, si te parece, aquello de que los signos se muestran (*monstrari*) con signos. Porque, ¿sólo las palabras son realmente signos?

Ad.: No.

§ 7[1] De acuerdo con su etimología, «significar» quiere decir *signum facere*, hacer un signo, dar una señal.

§ 7[2] En este contexto, Agustín dice que los signos «se muestran» (*monstrari*) y las cosas «se demuestran» (*demonstrari*), en el sentido, creemos, de que se ex-ponen o explican por sí mismas. No obstante, no nos parece posible distinguir siempre esos dos términos.

§ 7[3] Esta división «tripartita» será explicada en la síntesis de § 20, inicio.

Ag.: Pues bien, me parece que, cuando hablamos, con las palabras designamos: o bien las mismas palabras u otros signos, como cuando decimos «gesto» o «letra», puesto que las cosas significadas con estas dos palabras son, a su vez, signos; o bien otra cosa, que no sea signo, como cuando decimos «piedra», ya que esta palabra es signo, puesto que significa algo, pero lo por ella significado no sigue siendo (*continuo*) un signo. Pero este tipo de signos, a saber, cuando con palabras se significan cosas que no son signos, no pertenece a esta parte que nos hemos propuesto discutir[4]. Pues hemos decidido examinar esto: que los signos se muestran con signos; y distinguimos dos clases, según que con los signos enseñemos o recordemos los mismos signos u otros. ¿O no te parece así?

Ad.: Está claro.

§ 8 [*Palabra, nombre y nombres: significado y cosas significables*]

Ag.: Dime, pues, a qué sentido pertenecen los signos que son palabras.

Ad.: Al oído.

Ag.: ¿Y el gesto?

Ad.: A la vista.

Ag.: ¿Y cuando nos encontramos con palabras escritas? ¿Acaso no son palabras, sino que se entenderán más bien como signos de las palabras? En ese caso, «palabra»[1] sería lo que se profiere mediante una voz articulada y con algún sentido. Y, como la voz no se puede

§ 7[4] Según esto, las letras concretas (*a*, *b*, *c*), significadas por la palabra «letra», serían signos como lo es un gesto (por ejemplo, de la mano). Mas ello no implica, como en principio quería Platón (*Cratilo*, 426c-427c: ensayo; 434c-435b: fracaso), que sean signos en el mismo sentido que las palabras por ellas formadas. Por el contrario, dado que las letras sólo tienen sentido (están vivas) en la palabra, su significado propio sería puramente sintáctico (cf. § ap. 14). En cambio, el de las palabras (*pared*) es esencialmente semántico.

§ 8[1] Esta definición de «palabra», cuya esencia es el significado (§ 9, ap. 15, 40), es de inspiración aristotélica y estoica (Bochenski, 121-122; Coseriu, 124-126: *De dialectica*; 128-129: *El maestro*) y perdura claramente en Ockam: «intentio est quoddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid, pro quo potest supponere vel quod potest essse pars propositionis mentalis» (*Summa totius logicae*, I, c. 12; cf. Bubacz, 389-391). Tenderá, en cambio, a ser eliminada por la orientación sintáctica del positivismo lógico. «Un lenguaje de este tipo sería completamente analítico y mostraría a simple vista la estructura lógica de los hechos afirmados o negados. El lenguaje empleado en los *Principia mathematica* pretende ser un lenguaje de esas características. Se trata de un lenguaje que sólo posee sintaxis y carece de todo vocabulario» (B. Russell, *Ensayos*, 277; cf. *La evolución*, 85-87 = *Ensayos*, 53-74: crítica de Frege; 116-117 = *Ensayos*, 245-397).

percibir por ningún otro sentido que el oído, se sigue que, cuando una palabra se escribe, se proporciona a los ojos un signo mediante el cual llegue a la mente lo que pertenece a los oídos.

Ad.: Estoy totalmente de acuerdo.

Ag.: Supongo que también estás de acuerdo en que, cuando decimos *nomen* (nombre), significamos algo.

Ad.: Es verdad.

Ag.: ¿Qué concretamente?

Ad.: Todo aquello que se denomina cualquier cosa (*quidque*), como «Rómulo», «Roma», «virtud», «río», e incontables cosas más.

Ag.: ¿Es que estos cuatro nombres no significan ninguna cosa?

Ad.: Al contrario, significan varias.

Ag.: ¿Entonces, no hay diferencia alguna entre estos nombres y las cosas con ellos significadas?

Ad.: Al contrario, hay muchísima.

Ag.: Quisiera oír de tus labios en qué consiste.

Ad.: En primer lugar, en esto: que ellos son signos y ellas no.

Ag.: ¿Te parece bien que llamemos *significables*[2] a aquellas cosas que pueden ser significadas con signos y no son signos, lo mismo que aquellas que pueden ser vistas se llaman visibles, a fin de que en adelante tratemos de ellas con mayor comodidad?

Ad.: Por supuesto.

Ag.: Veamos, pues: aquellos cuatro signos que mencionaste hace un momento ¿no se significan con otro signo?

Ad.: Me extraña que pienses que ya he olvidado lo que antes hemos constatado: que los signos que se escriben son signos de los signos que se profieren con la voz.

Ag.: Pues dime: ¿qué diferencia hay entre ambos?

Ad.: Que aquéllos son visibles y éstos audibles. Pues ¿por qué no vas a admitir este nombre, si hemos admitido el de significables?

Ag.: Claro que lo admito, e incluso me gusta. Pero insisto: ¿no pueden estos cuatro signos ser significados con ningún otro signo audible, como acabas de recordar acerca de los visibles?

Ad.: Recuerdo que también esto se ha dicho hace un instante. Pues he respondido que *nombre* significa algo y en este significado (*significatio)* he incluido aquellos cuatro nombres. Ahora bien, tan-

§ 8[2] Lo «significable» (véase § ap. 2-3) indica aquí cualquier cosa real, en cuanto posible objeto de un signo, concepto análogo, aunque no idéntico, a los *sensibilia* con que los empiristas menos rígidos suelen ampliar el campo de los *sense-data* propiamente tales (B. Russell, «Sobre la naturaleza del conocimiento directo», 1914, § 1 y 3; en *Ensayos*, 19 ss., 224 ss.).

to aquél como éstos, si se pronuncian con la voz, sé que son audibles.

Ag.: ¿Qué diferencia hay, pues, entre el signo audible y las cosas audibles significadas que no son, a su vez, signos?

Ad.: Entre aquél, que llamamos «nombre» (*nomen*), y estos cuatro, que incluimos bajo su significado, veo que existe esta diferencia: que aquél es un signo audible de signos audibles, mientras que éstos[3] son ciertamente signos, pero no de signos, sino de cosas, en parte visibles, como «Rómulo», «Roma», «río», y en parte inteligibles, como «virtud»

§ 9 [*Relación entre «signo», «palabra», «nombre» y «río»*]

Ag.: Lo acepto y apruebo. Pero ¿sabes que todo lo que se profiere con una voz articulada y con algún significado (*significatus*) se llama «palabra».

Ad.: Lo sé.

Ag.: Luego también *nombre* es palabra, puesto que vemos que es pronunciado con una voz articulada y algún significado. Y cuando decimos que un hombre elocuente utiliza palabras adecuadas, sin duda que también emplea nombres. Y cuando, en Terencio, un esclavo replicó a su anciano dueño: «busco palabras correctas» (*bona verba quaeso*)[1], también había dicho muchos nombres.

Ad.: De acuerdo.

Ag.: Concedes, pues, que con esas dos *sílabas* que articulamos cuando decimos *verbum* (palabra), se significa también «nombre» y que, por eso, aquélla es signo de éste.

Ad.: Lo concedo.

Ag.: Quisiera que también me respondieras a esto. Puesto que «palabra» es signo de nombre y «nombre» es signo de río y «río» es signo de una cosa que ya se puede ver, por lo cual tú has admitido cierta diferencia entre esta cosa y «río», es decir, su signo, y entre este signo [«río»] y «nombre», que es signo de este signo, ¿qué diferencia crees que existe entre el signo de nombre, que hemos constatado que es «palabra», y el mismo «nombre», del que ella es signo?

§ 8[3] *Haec* se refiere a los cuatro nombres concretos en oposición a «nombre», con lo cual se apunta la distinción entre signos de signos y signos de cosas, es decir, metalenguaje y lenguaje objeto (cf. Coseriu, 129; Piacenza, 61-62).

§ 9[1] Cf. *Andria* [la muchacha de Andros], 204. Publio Terencio (Cartago, 185-159 a.C.), llamado «el Africano», poeta cómico latino, era familiar a san Agustín. Los traductores españoles de Terencio dicen: «¡cosas más agradables, por favor!»; pero el sentido es distinto en cada uno: eufónicas, respetuosas (serenas), de buen agüero.

Ad.: Pienso que esa diferencia consiste en que las cosas significadas por «nombre» también son significadas por «palabra», ya que, así como «nombre» es una palabra, también «río» lo es. En cambio, no todas las cosas significadas con «palabra» son significadas con «nombre», puesto que aquel *si* (si), que encabezaba el verso por ti citado, y este *ex* (de), cuyo prolongado análisis nos ha conducido aquí con toda lógica, son palabras, mas no nombres; y existen muchos términos análogos. Dado, pues, que todos los nombres son palabras, mas no todas las palabras son nombres[2], considero que está claro cuál es la diferencia que existe entre «palabra» y «nombre», es decir, entre el signo [*nombre*] del signo [*río*] de aquello que ya no significa otros signos, y el signo [*palabra*] del signo [*nombre*] de aquello [*río*] que aún significa otros signos[3].

Ag.: ¿Concedes que todo caballo es animal, mientras que no todo animal es caballo?

Ad.: ¿Quién va a dudarlo?

Ag.: Entre *nomen* (nombre) y *verbum* (palabra) existe, pues, la misma diferencia que entre caballo y animal. A menos que te desaconseje admitirlo el hecho de que *verbum* también lo empleamos en otro sentido (verbo): para significar aquellas palabras que se declinan por tiempos, como *scribo* (escribo), *scripsi* (escribí), *lego* (leo), *legi* (leí)[4], que evidentemente no son nombres.

Ad.: Has dicho justamente lo que me hacía dudar.

Ag.: No te dejes influir por esto. En efecto, llamamos *signos* en general a todas las cosas que significan algo, entre las cuales encon-

§ 9[2] En este párrafo (§ 9) se enumeran por orden todos los grados o niveles de significación lingüística que serán analizados a continuación: *signo, palabra, nombre, río*. Vienen a coincidir con «los grados semánticos» de los medievales (Beuchot, 1991, 31) y anuncian, de algún modo, la teoría de los tipos o jerarquía de lenguajes de B. Russell («La lógica matemática», 1908, en *Ensayos*, 102 s., «Filosofía del atomismo», 1918, *ibid.*, 357 s.).

§ 9[3] Estas dos líneas explican, por este orden, las referencias, que añadimos entre corchetes [ ], de «nombre» y de «palabra». No obstante, la referencia de «río» debe ser, en el primer caso, el río real (no es signo), y en el segundo, los nombres de ríos concretos (otros signos). Este equívoco, sin embargo, parece obedecer a la confusión no entre nombre propio y común, pues en ambos casos es común, sino quizá entre lo que Coseriu llama dos tipos de metalenguaje (cf. *Introducción*, nota 32).

§ 9[4] La idea de verbo, ya apuntada por Platón (*Cratilo*, 425a, 426e, 431b), está claramente definida en Aristóteles (*De interpretatione*, 16b17) y en Varrón (*De lingua latina*, 9, 96; 10, 17), el cual distingue además los tiempos imperfecto (*infectum*) y perfecto (*perfectum*) (*ibid.*, 10,48; cf. Collart, 289). Según el lingüista Mounin, la idea de tiempo verbal se perdió con la gramática especulativa de Leibniz y Port-Royal, en su intento de hace coincidir el lenguaje con la razón, y ello habría retrasado el advenimiento de la lingüística (pp. 100-137, 150-157).

tramos también [las] palabras. Y hablamos también de *signos militares*[5], que se dicen con propiedad signos, aunque no incluyen palabras. Y, no obstante, si te dijera que, así como todo caballo es animal, mas no todo animal es caballo, así también toda palabra es signo, mas no todo signo es palabra, no creo que lo pusieras en duda.

Ad.: Ya comprendo, y admito sin dudarlo que existe la misma diferencia entre aquella palabra universal [*signum*] y «nombre» que entre *animal y caballo*[6].

§ 10 [*«Signo», «palabra», «nombre»: se significan a sí mismos*]

Ag.: ¿Y sabes también que, cuando decimos «animal» (*animal*), una cosa es este nombre trisílabo, que se profiere con la voz, y otra distinta lo que con él se significa?

Ad.: Esto ya te lo he concedido antes acerca de todos los signos y significables.

Ag.: ¿No te parece que todos los signos significan algo distinto de lo que son, así como este trisílabo, que llamamos «animal», no significa algo idéntico a él mismo?

Ad.: De ningún modo, ya que, cuando decimos «signo», éste no significa tan sólo todos los demás signos que existen, sino que se significa también a sí mismo[1], puesto que es una palabra y todas las palabras son signos.

Ag.: Pero ¿no sucede lo mismo con este disílabo, que llamamos *verbum* (palabra)? Pues si con él se significa todo lo que se profiere con voz articulada y algún significado, él mismo está incluido en este género.

Ad.: Así es.

Ag.: ¿Y no sucede lo mismo con *nomen* (nombre)? Pues significa los nombres de todos los géneros y él mismo es un nombre de género

§ 9[5] El término «signo», en sentido de «insignias militares», consta ya en los historiadores griegos (cf. Jenofonte, *Anábasis*, 4, 2, 1; 4, 3, 39).

§ 9[6] Agustín tiene idea clara de las nociones lógicas (predicables) de género y diferencia específica, por las que se hace una definición (§ ap. 2), cuyo arte es una parte de la dialéctica (§ ap. 30). Pero, como es tarea muy difícil (§ 43), en este diálogo tiende a buscar, como un auténtico empirista, la explicación de las palabras (cabeza, cuerpo, pared) en la experiencia que hay detrás de ellas.

§ 10[1] Se trata de los llamados signos «reflexivos» (Beuchot, 1986, 19) o «autorreferenciales», que Russell intentará eliminar a fin de evitar equívocos y paradojas (cf. Piacenza, 62, 70, 80).

neutro. Y, si te preguntara qué parte de la oración es «nombre», ¿podrías contestarme correctamente sin decir: nombre[2]?

Ad.: Tienes razón.

Ag.: Existen, pues, signos que, entre las cosas que ellos significan, se significan a sí mismos.

Ad.: Existen.

Ag.: ¿Te parece que es uno de ellos este signo cuatrisílabo, que llamamos *coniunctio* (conjunción)?

Ad.: De ningún modo, puesto que las cosas por él significadas no son nombres; en cambio, él sí es nombre.

§ 10[2] Como después veremos (§ 16[3]), Agustín define la oración como compuesto de «nombre» y «verbo» y no de sujeto (*ptýsis*) y predicado (*kategórêma*), como hacemos hoy siguiendo a los estoicos (Sexto Empírico, *Esbozos*, I, 189-190; II, § 81; cf. Bochenski, 122: 19, 10; Collart, 288).

Capítulo V

SIGNOS MUTUOS

§ 11 [*«Signo», «palabra», «nombre»: son signos mutuos entre sí*]

Ag.: Has estado muy atento. Mira ahora si existen signos que se signifiquen mutuamente, de forma que aquél signifique a éste como éste significa a aquél. Esto no sucede entre este cuatrisílabo, que llamamos *coniunctio* (conjunción), y las cosas por él significadas, tales como «si», «o», «porque», «pues», «sino», «luego», «ya que» y otras similares, ya que aquella sola significa todas éstas; en cambio, con ninguna[1] de éstas se significa aquel único cuatrisílabo.

Ad.: Lo veo, y deseo saber cuáles son los signos que se significan mutuamente.

Ag.: ¿Es que tú no sabes que, cuando decimos «nombre» y «palabra», decimos dos palabras?

Ad.: Sí lo sé.

Ag.: ¿Y qué? ¿No sabes que, cuando decimos «nombre» y «palabra», decimos dos nombres?

Ad.: También lo sé.

Ag.: Entonces sabes que, así como «palabra» significa «nombre», así también «nombre» significa «palabra».

Ad.: De acuerdo.

Ag.: ¿Puedes decir en qué se diferencian, prescindiendo de que se escriben y pronuncian de forma distinta?

Ad.: Quizá pueda, puesto que veo que es lo mismo que he dicho un poco antes. En efecto, cuando decimos[2] «palabras», indicamos

§ 11[1] Señalamos la errata: *nullu* en vez de *nullo* [*verbum*].

§ 11[2] Como gramático y profesor de retórica, Agustín utiliza casi siempre el

todo lo que se profiere con una voz articulada y algún significado. De ahí que todo nombre, y el mismo «nombre», cuando lo pronunciamos, es palabra; mas no toda palabra es nombre, aunque, cuando decimos «palabra», ésta sea un nombre.

§ 12 [*Diferencia etimológica entre* verbum *y* nomen]

Ag.: ¿Y si alguien te asegurara y probara que, así como todo nombre es palabra, también toda palabra es nombre? ¿Podrías hallar en qué se diferencian, aparte del distinto sonido de sus letras?

Ad.: No podré, y pienso que no se diferencian en nada.

Ag.: Y si todo lo que se pronuncia con voz articulada y algún significado son palabras y nombres, pero en un sentido palabras y en otro nombres, ¿no habrá diferencia alguna entre «nombre» y «palabra»?

Ad.: No entiendo cómo pueda ser así.

Ag.: Entiendes, al menos, que todo lo «colorado» es «visible», y todo lo visible es colorado, aunque estas dos palabras lo signifiquen de forma distinta y diferente[1].

Ad.: Lo entiendo.

Ag.: ¿Y qué decir, entonces, si toda palabra es nombre y todo nombre es palabra, aun cuando estos mismos dos nombres o dos palabras, es decir, «nombre» y «palabra», tengan distinto significado?

Ad.: Ya veo que puede ser así; pero cómo pueda suceder eso, espero que tú me lo muestres.

Ag.: Supongo que te das cuenta de que todo lo que se emite en forma de voz articulada y con algún significado también hace vibrar el oído, a fin de que pueda ser percibido, y es confiado a la memoria a fin de que pueda ser conocido.

Ad.: Sí me doy cuenta.

Ag.: Suceden, pues, dos cosas, cuando proferimos algo con esa voz.

Ad.: Así es.

verbo «decir» seguido del término o frase de que se trata (aquí, por una sola vez, *palabras*, en plural) para poner un ejemplo de habla. Pero, como filósofo, sabe también que ese decir no es un simple pronunciar, sino un hablar con sentido.

§ 12[1] *Palabra* y *nombre* son sinónimos, pero en sentido amplio, ya que significan lo mismo «de forma distinta y diferente», es decir, que tienen la misma referencia, pero distinto sentido o significado. Para ello habrá que tomar «nombre» en el sentido general de que significa o da a conocer algo (§ 17); cf. G. Frege, 172-197, esp. 173-176 (véase texto en *Introducción*, nota 26).

Ag.: ¿Y si esas dos cosas se llaman, por un lado, palabras y, por otro, nombres: a saber, *verba* (palabras) de *verberare* (vibrar), *nomina*[2] (nombres) de *noscere* (conocer), de forma que la primera hubiera recibido su denominación de los oídos y la segunda del alma (*animus*)?

§ 13 [*El pronombre y la conjunción equivalen a nombres*]

Ad.: Lo concederé cuando me muestres cómo puede ser correcto que llamemos «nombres» a todas las palabras.

Ag.: Es fácil, ya que creo que tú has aprendido y aceptas que al «pronombre» (*pronomen*) se le llama así porque tiene el mismo valor que el mismo nombre, aunque denote la cosa con un significado menos pleno que el nombre. Ya que, según creo, así lo definió aquel que recitaste de memoria al gramático: pronombre es la parte de la oración que, puesta en lugar del mismo nombre, significa lo mismo, aunque menos plenamente[1].

Ad.: Lo recuerdo y apruebo.

Ag.: Ves, pues, que, según esta definición, los pronombres tan sólo sirven para los nombres[2] y sólo a ellos pueden sustituir. Y así, cuando decimos: este hombre, el mismo rey, la misma mujer, este oro, aquella plata, «este» (*hic*), «el mismo», «la misma», «este» (*hoc*), «aquella» son pronombres; «hombre», «rey», «mujer», «oro», «plata» son nombres; y con éstos se significan las cosas con más plenitud que con aquéllos.

Ad.: Lo veo y acepto.

Ag.: Pues ahora enúnciame tú algunas conjunciones, las que quieras.

Ad.: *Et, que, at, atque*[3].

Ag.: ¿No te parece que todo esto que has dicho son nombres?

§ 12[2] Cf. *De fine et symbolo*, 3, 3. En el *De dialectica*, Agustín asociaba *verbum* (palabra) a *verum*, derivándolo o más bien asociándolo al griego *etymología* (*verum lógos*) como hicieran Cicerón (*Topica*, 35: *veriloquium*; sobre esta obra, cf. W. y M. Kneale, 169-171), Varrón (*De lingua latina*, I, 1, 237, 36 ss.: *verba a veritate*), y Quintiliano (*Institutiones*, 1, 6, 34); cf. Collart, 290-291 y notas. Bajo el punto de vista teórico, la distinción así sugerida trae a la mente el *flatus vocis* del nominalista Roscelino y la *vox significativa* (*sermo*) del conceptualismo moderado de Abelardo (Thonnard, 481-482).

§ 13[1] Esta definición de «pronombre» se halla, entre otros, en Dositeo: Keil, VII, 401/9-10; en Aelio Donato: Keil, IV, 357/1-2; en Varrón, *De lingua latina*, 8, 45; en Quintiliano, *Institutiones*, 1, 4, 19; 11, 5, 87.

§ 13[2] Por errata, el texto dice *hominibus* en vez de *nominibus*.

§ 13[3] Estos ejemplos de conjunciones los daba Donato: Keil, IV, 364/36. San Isidoro, *Etimologías*, 11, 1, § 22.

Ad.: De ningún modo.

Ag.: ¿Te parece, al menos, que yo he hablado correctamente, cuando dije «todo esto que has dicho»?

Ad.: Totalmente correcto. Y ya comprendo cuán admirablemente me has mostrado que yo he enunciado nombres; porque, en otro caso, no se hubiera podido decir correctamente acerca de ellos «todo esto»[4].

Pero aún me temo que me parezca que tú has hablado de forma correcta, precisamente porque yo no niego que estas cuatro conjunciones son también palabras, y que, por tanto, se puede decir correctamente acerca de ellas «todo esto», ya que también es correcto decir «todas estas palabras». Ahora bien, si me preguntas qué parte de la oración es «palabras», no responderé otra cosa que «un nombre». Así, pues, quizá hayas añadido a este nombre un pronombre para que tu expresión fuera correcta[5].

§ 14 [Est *tiene función de sujeto en san Pablo, porque denomina algo*]

Ag.: Te engañas sin duda con agudeza. Mas, para que dejes de equivocarte, atiende aún con mayor agudeza[1] a lo que te voy a decir, si es que logro decirlo como quiero. Pues tratar de las palabras con palabras es tan complicado como entrelazar y frotar unos dedos con otros: fuera del mismo[2] que lo hace, casi no hay nadie que logre discernir cuáles son los dedos que pican y cuáles los que acuden a auxiliarlos.

Ad.: Aquí estoy con toda mi alma, porque esta comparación me ha puesto en vilo.

Ag.: No cabe duda de que las palabras constan de sonido y de letras.

§ 13[4] Para Agustín, puesto que cualquier palabra puede ser reemplazada por un pronombre (§ 13), será equivalente, en su función gramatical y en su significado, a un nombre, sujeto de la oración (§ 14). Para Russell y, en general, para los lógicos, hay palabras e incluso expresiones que no son nombres, sino «símbolos incompletos», ya que sólo significan dentro de una frase: «así como una palabra puede ser un nombre o no serlo, reduciéndose entonces a un sonido carente de sentido, del mismo modo una expresión con visos de proposición podrá o bien ser verdadera o falsa, o bien carecer de sentido» («La filosofía del atomismo lógico», en *Ensayos,* 263).

§ 13[5] La objeción de Adeodato afirma que un pronombre puede sustituir no sólo al nombre, sino a cualquier palabra, lo cual no es aceptado, como es obvio, por Agustín: «Te engañas...» (§ 14).

§ 14[1] Errata: el texto dice *actius* en vez de *acutius*.

§ 14[2] Errata: se escribe *ad eo* en vez de *ab eo*.

Ad.: Así es.

Ag.: Acudamos, pues, antes de nada a aquella autoridad que es para nosotros la más apreciada. Cuando el apóstol Pablo dice: «No había en Cristo "sí" (*est*) y "no", sino que en él había *sí*»[3], no creo que haya que pensar que estuvieron en Cristo estas tres letras que pronunciamos cuando decimos *est* (*sí*), sino más bien lo que por ellas se significa.

Ad.: Dices verdad.

Ag.: Comprendes, pues, que aquel que dice «en él había *sí*» no dijo sino que se llama *sí* lo que en él había. Como también, si hubiera dicho «en él había virtud», no se entendería que había dicho sino que se llama «virtud» lo que había en él, pues no íbamos a pensar que en él estuvieron estas dos sílabas que pronunciamos cuando decimos *virtus* (virtud), y no lo que con ellas se significa.

Ad.: Te entiendo y te sigo.

Ag.: ¿Y acaso no comprendes también que no importa que uno diga «se llama (*appellatur*) virtud» o se «denomina (*nominatur*) virtud»?

Ad.: Claro que sí.

Ag.: Pues es igualmente claro que no hay diferencia entre que uno diga que lo que había en él «se llama *sí*» o «se denomina *sí*».

Ad.: Veo que tampoco en esto hay diferencia alguna.

Ag.: ¿Y ya ves también qué quiero demostrar?

Ad.: Pues todavía no.

Ag.: ¿Pero no ves que «nombre» es aquello con lo que se nombra una cosa?

Ad.: Nada veo con mayor seguridad.

Ag.: Ves, pues, que *sí* (*est*) es un nombre, puesto que lo que en él había se denomina (*nominatur*) *sí* (*est*).

Ad.: No lo puedo negar.

Ag.: Sin embargo, si te preguntara qué parte de la oración es *est* (*sí*), no creo que dijeras que es un nombre, sino un verbo[4], aun cuando la misma razón nos ha enseñado que es un nombre.

Ad.: Es tal como dices.

Ag.: ¿Y aún dudas de que otras partes de la oración son nombres, en el sentido que hemos demostrado?

§ 14[3] 2 *Corintios* 1, 19.

§ 14[4] Agustín intenta probar su tesis (§ 13) mediante textos reales: de san Pablo (§ 14), del lenguaje corriente (§ 15), del gran latinista Cicerón (§ 16). Su análisis adelanta el método que debe seguir todo auténtico «discípulo» (§ 40, 45): no creer a la «autoridad» ajena, sino juzgar con la propia «razón». Sobre el sentido de su razonamiento véase *Introducción*, II, 1.

Ad.: No lo dudo, ya que reconozco que significan algo. Pero, si me preguntas cómo se llaman, es decir, se denominan, cada una de las cosas mismas que ellas significan, no puedo sino contestar: «aquellas mismas partes de la oración que no llamamos nombres; pero que, como ahora veo, nos convencemos de llamarlas nombres»[5].

§ 15 [*Palabras griegas y latinas idénticas y con función de nombre*]

Ag.: ¿Y no te afecta el que haya alguien que eche por tierra nuestra argumentación diciendo que al apóstol no hay que atribuirle autoridad en las palabras, sino en las cosas? En cuyo caso, la base de nuestra convicción no sería tan firme como pensamos. Pues podría suceder que, aunque Pablo haya vivido y enseñado con toda rectitud, hubiera hablado menos correctamente cuando dice «en él había *sí* (*est*)». Sobre todo cuando él mismo confiesa que es inexperto en el lenguaje[1]. ¿De qué forma crees que habría que refutar finalmente a ese adversario?

Ad.: No tengo nada que oponerle. Por eso te ruego que halles alguno de aquellos a quienes se les reconoce el máximo conocimiento de las palabras, a fin de que con su autoridad consigas mejor lo que deseas.

Ag.: ¿Es que a ti te parece que, si se suprimen las autoridades, la razón es menos idónea para demostrar que con todas las partes de la oración se significa algo y que de ese significado reciben sus nombres? Y, si se llaman (*appellari*), también se nombran (*nominari*); y, si se nombran, es que se nombran con un nombre[2]. Lo cual se comprueba con toda facilidad en las distintas lenguas. Pues ¿quién no ve que, si se pregunta cómo denominan los griegos[3] lo que nosotros

§ 14[5] El análisis de Agustín tiende siempre a relativizar la materialidad del lenguaje: antes, del pronombre (§ 13); ahora, del verbo (*est*). Pero, por esa misma ley, distingue matices en sinónimos como *appellare* (palabra) y *nominare* (nombre) (§ 14), aunque en este caso es para restarle importancia (§14, 15), a fin de responder a las dudas de Adeodato (§13, fin), que seguía distinguiendo entre palabra y nombre.

§ 15[1] Cf. 2 *Corintios* 11, 6. Pablo dice de sí mismo: «Nam, etsi imperitus sermone (*idiôtes lógô*), sed non scientia (*gnôsei*)».

§ 15[2] Errata: se escribe *nonne* en vez de *nomine*.

§ 15[3] Sobre el conocimiento que Agustín pudiera tener del griego (§ ap. 13), hacemos nuestra la opinión de G. Weigel: «einen griechischen Text konnte Augustinus wohl lesen» (p. 427, nota 37). En todo caso, es exagerada la opinión de P. Brown de que «Augustin sera le seul philosophe latin de toute l'Antiquité à ignorer pratiquement le grec» y que eso habría hecho de él «un cosmopolite manqué» (p. 43). Pues, suponiendo que algunos lo leyeran mejor que él, el hecho de que pidiera traducciones

denominamos *quis* (quién), se contesta *tís;* cómo denominan lo que nosotros denominamos *volo* (quiero), se contesta *zélo*; cómo denominan lo que nosotros denominamos *bene* (bien), se responde *kaì* (sí); cómo denominan lo que nosotros denominamos *scriptum* (escrito), se responde *tò gegramménon* (lo ya escrito); cómo denominan lo que nosotros denominamos *et* (y), se contesta *kaì* (y); cómo denominan lo que nosotros denominamos *ab* (de), se contesta *ápò*; cómo denominan lo que nosotros denominamos *heu* (¡ay!), se contesta *oì*?

¿Y quién no ve que, en todas estas partes de la oración que acabo de enumerar, el que pregunta de esa forma habla correctamente, lo cual sería imposible si dichas palabras no fueran nombres? Así, pues, si podemos comprobar con la razón, prescindiendo de la autoridad de todos los expertos en retórica, que el apóstol Pablo ha hablado correctamente, ¿qué necesidad tenemos de preguntarnos en qué personalidad se apoya nuestra opinión[4]?

§ 16 [Coram *es sujeto de una oración completa en Cicerón; otros ejemplos de conjunciones*]

Mas, por si alguien un tanto torpe o imprudente aún no cede, sino que afirma que sólo hay que ceder ante aquellos autores a los que, por consentimiento unánime, se atribuyen las leyes de las palabras, ¿qué mayor autoridad en lengua latina cabrá hallar que Cicerón? Pues bien, en sus famosísimos discursos titulados *Verrinas* llamó «nombre» a la preposición *coram* (en presencia de), aun en el caso de que en aquel lugar sea adverbio[1].

latinas de Orígenes no le impedía comparar, contra Juliano de Eclana, «quelques textes dans leur original grec avec leur traduction» (p. 357; cf. 116-117, 356-358) ni estar en contacto incesante con sus colegas de Oriente, el primero de todos el mismo san Jerónimo («Epílogo» a la 2.ª ed., p. 651). No hay que olvidar que Agustín suele ser muy crítico consigo mismo (*Conf.* 1, 13, § 20; 7, 9, § 13-14; 8, 2, § 2; *Ep.* 118, 2, § 8-10).

§ 15[4] Agustín no excluye de ningún campo la razón (§ ap. 22[1], 35) y, en principio, le otorga el primer puesto.

§ 16[1] Agustín dice: «*Coram* [cursiva nuestra], praepositionem, sive illo loco adverbium sit, nomen appellavit [Cicero]», en clara referencia a *Verrinas* (*Actiones secundae in Verrem*), 2, 2.°, 104: «videtisne totum hoc nomen, coram ubi facit delatum, esse in litura?». La frase es elíptica y, como dice Agustín (nota siguiente), difícil de entender. Mirmont explica más que traduce: «Voyez-vous le passage où il donne comme un fait exact que la dénonciation a eu lieu en présence de Sthenius? Ce passage est tout entier dans un endroit raturé». Requejo omite «Sthenius» y unifica las dos frases en una: «¿no veis que todo este pasaje, donde hace figurar que se ha procedido a la denuncia en presencia del inculpado, está en un sitio tachado?».

No obstante, como puede suceder que yo entienda aquel pasaje menos correctamente y que sea explicado, por mí o por otro, de otra forma en otras ocasiones, es éste un asunto al que no creo que se pueda contestar nada[2].

Porque los más famosos maestros de las disputas[3] [dialécticas] enseñan que una oración completa consta de nombre y verbo, y que puede ser afirmativa o negativa; y, en cierto lugar, Cicerón la llama enunciado (*pronunciatum*)[4]. Y, cuando la persona del verbo es la tercera, dicen que conviene que el caso del nombre concuerde con ella en nominativo[5]. Y dicen bien, pues, si examinas esto conmigo, por ejemplo, cuando decimos «el hombre está sentado», «el caballo corre», reconoces, según creo, que son dos enunciados.

Ad.: Lo reconozco.

Ag.: ¿Ves que en cada enunciado hay un nombre: en uno «hombre», en el otro «caballo»; y en cada uno, un verbo: en uno «está sentado», en otro «corre»?

En el contexto, Cicerón acusa a Verres de haber falsificado documentos públicos de gran importancia y de haberlo hecho de forma tan torpe que ellos mismos le delatan. Para probarlo, hace pasar a los asistentes el códice con la acusación contra Sthenius. Entonces comenta: «¿veis que todo este nombre [dicho, frase], donde (se) hace la denuncia pública (véase nota siguiente), está raspado?». Si esto es así, Agustín tiene razón: *coram*, en principio preposición, es aquí adverbio (uso muy clásico), pues en el texto de Cicerón no lleva complemento. Por tanto, no serían correctas las traducciones de Mirmont y Requejo («en presencia de») y sí la de Weigel («vor allen Augen», públicamente).

§ 16[2] La duda de Agustín, sobre si Cicerón usa *coram* como preposición o adverbio, no es relevante, ya que en ambos casos el ejemplo confirmaría su tesis de que otras partes de la oración son (también) nombres. Su duda consiste más bien en si Cicerón da ahí a *coram* (también) el sentido de nombre o sujeto de la oración *ubi facit delatum*. Mas no, como dice Weigel, porque no tuviera a mano el texto de Cicerón, sino quizá el códice aludido. Por eso mismo, nos limitamos a sugerir dos hipótesis sobre la función de *coram*: *a*) cita de la primera palabra de una frase del códice (leyendo «hoc nomen, *Coram*, ubi»); *b*) término para indicar la denuncia pública, o sea, el *Coram* (sujeto de *delatum*), en un sentido similar al de la lección solemne (*Lectio coram* o la *Coram*) en ciertos centros académicos.

§ 16[3] Esta expresión suele designar a la «dialéctica» como disciplina encargada de buscar la verdad mediante el diálogo, en relación a la gramática (§ ap. 6, 12), la historia (§ ap. 5, 10) y la retórica (§ 15, ap. 30).

§ 16[4] Cf. Cicerón, *Tusculanae disputationes,* 1, 14: «omne pronunciatum —sic enim mihi in praesentia occurrit, ut appellarem *axíoma*; utar post alio, si invenero melius—, id ergo est pronunciatum, quod est verum aut falsum». Aulo Gelio (*Noctes atticae*, *ca.* 175 a.C., ed. M. Hartz, 1871-1872, 8/1-14) afirma que la expresión *sententia plena* era usual entre los dialécticos y que Cicerón tradujo *axíoma* por *pronunciatum* y Varrón por *proloquium* (cf. Collart, 288 y notas 32-35; J. von Arnim, *Stoicorum Fragmenta,* II, 68: fr. 207; Collish, 19-23).

§ 16[5] Sobre «nominativo»: Varrón, *De lingua latina*, 10, 21-23.

Ad.: Lo veo.

Ag.: De ahí que, si sólo hubiera dicho «está sentado» o sólo «corre», con razón me preguntarías: ¿quién o qué?, para que yo te respondiera: «hombre» o «caballo» o «animal» o cualquier otra cosa, a fin de que el nombre restituido pudiera completar con el verbo el enunciado, es decir, aquella oración que puede ser afirmativa o negativa[6].

Ad.: Lo entiendo.

Ag.: Atiende a lo demás y supón que nosotros vemos algo allá a lo lejos[7] y que no estamos seguros si es un animal o una roca u otra cosa, y que yo te digo: «*porque* es hombre, es animal». ¿No lo diría temerariamente?

Ad.: Muy temerariamente; pero no serías tan temerario si dijeras «*si* es hombre, es animal»[8].

Ag.: Dices bien. Por eso, en tu expresión me agrada el *si*, y a ti también; pero en la mía nos desagrada a ambos el *porque*.

Ad.: De acuerdo.

Ag.: Examina ya si son enunciados completos estas dos oraciones: «agrada el *si*», «desagrada el *porque*».

Ad.: Sin duda que sí.

Ag.: Pues dime entonces cuáles son en ellas verbos y cuáles nombres.

Ad.: Veo que son verbos «agrada» y «desagrada»; y nombres ¿qué otros van a ser sino *si* y *porque*?

Ag.: Está, pues, suficientemente probado que estas dos conjunciones también son nombres.

Ad.: Con toda suficiencia.

Ag.: ¿Puedes por ti solo mostrar esto mismo y conforme a la misma regla en las otras partes de la oración?

Ad.: Puedo.

§ 16[6] Agustín hace uso aquí de dos distinciones, de origen estoico: entre oración completa e incompleta, según que tenga o no sujeto explícito (Bochenski, 122: § 19. 10), y entre enunciado (oración) determinado o indeterminado, según que su sujeto (explícito o implícito) sea un ser concreto o no (Bochenski, 123: § 19.13). Pudiera implicar una crítica de la enseñanza escolar (cf. Séneca, *Ep.* 117, 13; Sexto Empírico, *Esbozos*, 2, 107-16; Diógenes Laercio, *Vidas*, 7, 65; Gentili, 753 nota y 755, nota 15).

§ 16[7] Errata: se dice *lingius* en vez de *longius*.

§ 16[8] Cf. Cicerón, *Academica*, 2, 21. Ejemplos similares son citados, a propósito de los estoicos, por Diógenes Laercio (*Vidas*, VII, 71-72). Aunque Agustín debía conocer a través de Quintiliano que, aparte de las oraciones enunciativas, existían otras (Protágoras ya distinguía cuatro, que denominaba deseo o plegaria, interrogación, contestación y mandato: DK 80 a1; Pfeiffer, I, 83), es obvio que para él todas debían tener alguna función semántica (véase § 3: quien ora, expresa un deseo).

Capítulo VI

SIGNOS QUE SE SIGNIFICAN A SÍ MISMOS

§ 17 [*También «vocablo» y «nombre» se significan mutuamente*]

Ag.: Dejemos, pues, esto y dime si, así como hemos comprobado que todas las palabras son nombres y todos los nombres son palabras, te parece que también todos los nombres son vocablos y todos los vocablos son nombres.

Ad.: La verdad es que no veo qué diferencia exista entre ambos, fuera del distinto sonido de sus sílabas.

Ag.: Ni yo, por ahora, te contradigo, aunque no falten quienes los distinguen también por su significado[1], pues de momento no es necesario examinar su opinión. Te das cuenta, sin embargo, de que ya hemos llegado a aquellos signos que se significan mutuamente, que no se diferencian más que en el sonido, y que se significan a sí mismos, junto con todas las demás partes de la oración.

Ad.: No lo entiendo.

Ag.: Entonces, tampoco entiendes que *nombre* es significado por *vocablo*, y *vocablo* por *nombre*, y de tal forma que no se distingan más que por el sonido de las letras. Me refiero a «nombre» en sentido general, ya que por «nombre» en sentido restringido entendemos una de las ocho partes de la oración, que, por ser tal, excluye las otras siete.

Ad.: Lo entiendo.

§ 17[1] Cf. Varrón, *De lingua latina*, 10, 19; Quintiliano, *Institutiones*, 1, 4, 14; Diomedes (siglo IV d.C.), *Ars grammatica*, en Keil, 320/11 ss.; Donato: Keil, IV, 373/5.

Ag.: Pues esto es lo que antes decía: que «vocablo» y «nombre» se significan mutuamente[2].

§ 18 [*«Nombre» se diferencia de «vocablo»; pero se identifica con* ónoma]

Ad.: Lo acepto; pero te pregunto qué quisiste decir con[1] «también se significan a sí mismos con las otras partes de la oración» [§ 17].

Ag.: ¿No nos ha enseñado nuestro razonamiento anterior que todas las partes de la oración se pueden llamar nombres y vocablos, es decir, que se pueden designar tanto con «nombre» como con «vocablo»?

Ad.: Así es.

Ag.: Porque, si te pregunto cómo llamas al mismo nombre (*nomen*), es decir, a este sonido expresado con dos sílabas, ¿no me responderás correctamente: «nombre»?

Ad.: Correctamente.

Ag.: ¿Acaso también se significa de la misma forma este signo, que enunciamos con cuatro sílabas, cuando decimos *coniunctio* (conjunción)? Pues este nombre no se puede incluir entre las cosas que él significa.

Ad.: Lo considero correcto.

Ag.: Pues esto es lo que se dijo: que «nombre» se significa a sí mismo con las otras cosas que él significa. Y esto vale también para «vocablo», como por ti mismo puedes fácilmente colegir.

Ad.: Sí, ya me es fácil. Pero ahora me viene a la mente aquello de que «nombre» se dice en sentido general y especial, mientras que «vocablo» no se toma por una de las ocho partes de la oración. Por eso me parece que también se diferencian en esto, aparte del sonido.

Ag.: ¿Crees acaso que *nomen* y *ónoma* se distinguen en algo, aparte del sonido, que es en lo que también se distinguen las lenguas latina y griega?

Ad.: En este caso no hallo otra diferencia.

Ag.: Hemos llegado, pues, a aquellos signos que se significan a sí mismos, y uno y otro se significan mutuamente, y lo que es significa-

§ 17[2] «Vocablo» es sinónimo de «palabra» y, por tanto, equivale a «nombre» en sentido general, pero no en el sentido restringido de sujeto de la oración.

§ 18[1] Se trata de una cita literal de algo que se acaba de decir (§ 17), en la cual no entra *cum* al inicio. Por eso, nos parece más correcto leer «quid dixeris cum "etiam seipsa"...» en vez de «dixeris: Cum...» (Martínez, Weigel, Gentili).

do por el uno, lo es también por el otro[2], así que no se diferencian más que en el sonido. Y este cuarto aspecto lo hemos descubierto ahora, pues los tres anteriores valen tanto para *nombre* como para *palabra*.

Ad.: Sí, ya hemos llegado[3].

§ 18[2] Errata: se escribe *aba alio* en vez de *ab alio*.

§ 18[3] «Vocablo» y «nombre» son, pues, signos reflexivos o autorreferenciales (§ 10[1]) y mutuos, mas no idénticos o sinónimos perfectos como lo son *nomen* y *ónoma*.

Capítulo VII

EPÍLOGO DE LOS CAPÍTULOS PRECEDENTES

§ 19 [*Síntesis de los capítulos I-III*]

Ag.: Ahora quisiera que resumieras lo que hemos descubierto en nuestra conversación.

Ad.: Lo haré lo mejor que pueda. Pues bien, en primer lugar recuerdo que hemos indagado durante algún tiempo por qué motivo hablamos y que hemos descubierto que hablamos para enseñar o para recordar. Y así, incluso cuando interrogamos, no hacemos sino que el interrogado aprenda qué queremos oír [§ 1]. Y cuando cantamos, si lo hacemos, como parece, por placer, no pertenece al habla; y al orar a Dios, como no podemos ni pensar que a él le enseñemos o recordemos algo, nuestras palabras sirven o bien para que nosotros mismos recordemos algo o bien para que otros se acuerden o sean instruidos por nosotros[1] [§ 2].

A continuación, como hemos constatado que las palabras no son más que signos y que, al revés, lo que no significa nada no puede ser signo, me propusiste un verso para que intentara explicar qué significaba cada palabra. El verso era éste: *si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui* —«si place a los dioses no dejar nada de tan gran ciudad»—. Aunque su segunda palabra [*nihil*, nada] es muy conocida y clarísima, no hallábamos qué significaba. Y como me parecía que no en vano la intercalamos al hablar, sino que con ella enseña-

§ 19[1] Según el resumen de Adeodato, no existe contradicción alguna entre que el hablante y el oyente recuerden y que, sin embargo, el primero enseñe al otro lo que él piensa o quiere oír del otro, y que el segundo «aprenda» y «sea instruido».

mos algo al oyente, tú respondiste que con esta palabra quizá se indique la misma afección del alma cuando descubre o cree haber descubierto que no existe la cosa que busca. Pero, evadiendo con una broma no sé qué profundidad de la cuestión, la diferiste para dilucidarla en otra ocasión [§ 3].

Después, cuando yo me esforzaba en exponer la tercera palabra del verso [*ex*, de], tú me insististe en que mostrase no otra palabra que dijera lo mismo, sino más bien la cosa misma significada por las palabras [§ 4]. Pero, como te dije que no podíamos conseguirlo conversando, hemos llegado a aquellas cosas que se muestran con el dedo a quienes preguntan. Por eso creía yo que eran todas las corporales; pero descubrimos que eran sólo las visibles. Y de aquí, no sé cómo[2], vinimos a parar a los sordos y los histriones, los cuales indican con el gesto y sin voz no sólo lo que se puede ver, sino muchas cosas más e incluso casi todo lo que decimos; pero comprendimos que los mismos gestos son signos [§ 5].

Entonces comenzamos de nuevo a preguntarnos cómo lograríamos mostrar, sin signo alguno, las cosas mismas, que se significan con los signos, ya que estábamos convencidos de que tanto aquella pared, como el color y todo lo visible que se muestra indicándolo con el dedo, se muestra con algún signo. Y, como en este momento yo afirmé erróneamente que no se podía hallar nada similar, convinimos por fin en que podían ser mostradas, sin ningún signo, aquellas cosas que, cuando se nos preguntan, no las estamos haciendo y podemos hacerlas después de preguntadas; y que, en cambio, el habla no pertenecía a ese género de cosas, puesto que, aunque estemos hablando, cuando se nos pregunta qué es el habla, nos pareció bastante claro que ésta se muestra fácilmente por sí misma[3] [§ 6].

§ 20 [*Síntesis de los capítulos IV-VI*]

Con todo lo cual nos percatamos de tres hipótesis: que o bien con signos se muestran signos, o bien con signos se muestran cosas que no son signos, o bien incluso sin signo alguno se muestran cosas que

§ 19[2] Por brevedad, más que por olvido, Adeodato omite detalles del diálogo, y advierte que ya Agustín había hecho a veces lo mismo, acudiendo incluso a una «broma».

§ 19[3] Lejos de descubrir una aporía en el «habla», por no ser posible salir de ella para explicarla, Adeodato subraya de nuevo [§ 6] su carácter privilegiado (cf. Plotino, *Enéadas,* VI, 1, 5: *poiesis semantiké,* acción significativa), porque o es ya manifiesta o es capaz de hacerse manifiesta, puesto que contiene signos autorreferentes y el lenguaje puede funcionar como metalenguaje (véase § 30).

podemos hacer después de preguntadas; y decidimos examinar y discutir con mayor atención la primera de ellas [§ 7].

A lo largo de la discusión hemos establecido que, por un lado, hay signos que no pueden ser significados por los signos que[1] ellos significarían, por ejemplo, cuando pronunciamos este cuatrisílabo *coniunctio* (conjunción) [§ 11, 18]; y que, en cambio, hay otros que sí pueden: por ejemplo, cuando decimos «signo» también significamos «palabra», y cuando decimos «palabra» también significamos «signo», ya que «signo» y «palabra» son dos signos y dos palabras [§ 9-11].

Por otra parte, hemos mostrado que, en este género de signos, que se significan mutuamente, algunos tienen igual valor (*tantum valent*), otros no, y otros tienen el mismo (*idem valent*)[2].

En efecto, este disílabo, que suena cuando decimos *signum* (signo), significa absolutamente todas las cosas con las que se significa algo; en cambio, cuando decimos *verbum* (palabra), éste no es signo de todos los signos, sino tan sólo de aquellos que se profieren con una voz articulada. De donde resulta claramente que, aunque *verbum* sea significado con *signum* y *signum* con *verbum*, es decir, estas dos sílabas con aquéllas y aquéllas con éstas, *signum* tiene mayor valor [extensión] que *verbum*, en cuanto que aquellas dos sílabas significan más cosas que éstas [§ 10-11].

En cambio, *verbum* en general tiene igual valor que *nomen* en general. Pues la razón ha demostrado que todas las partes de la oración son también nombres, ya que a éstos se les pueden añadir pronombres y de todas aquéllas [partes de la oración] se puede decir que nombran algo y no hay ninguna que, unida a un verbo, no pueda formar un enunciado completo [§ 13-16].

Sin embargo, aunque *nomen* (nombre) y *verbum* (palabra) tengan igual valor, porque todo lo que es nombre es también palabra, no tienen el mismo valor, ya que nuestra discusión demostró suficientemente que son distintos los motivos por los que unos se llaman *verba* (palabras) y otros *nomina* (nombres). Hemos constatado, en efecto, que el uno (*verbum*) se llama así para designar la vibración del oído, y el otro (*nomen*) para designar el recuerdo (*commemoratio*) del ánimo; lo cual se puede colegir también por el hecho

§ 20[1] Errata: se escribe *signa qua* en vez de *signa quae*.

§ 20[2] En este párrafo (§ 20) se distingue claramente la comprensión y la extensión de dos términos, y se afirma que, excepto cuando son plenamente sinónimos o idénticos (*idem valent*), pueden tener distinta comprensión o sentido y la misma referencia o extensión (*tantum valent*) (§ 12[1]).

de que, cuando estamos hablando y queremos grabar en la memoria una cosa, decimos con toda corrección: «¿Cuál es el nombre de esta cosa?», pero no solemos decir: «¿Cuál es la palabra de esta cosa?» [§ 12].

Como ejemplos de términos que no sólo tienen igual valor, sino exactamente el mismo, y entre los que no existe más diferencia que la del sonido de las letras, hemos hallado *nomen* (nombre) y *ónoma* (nombre) [§ 17-18].

Se me había olvidado, al referirme al género de signos que se significan mutuamente, que no hemos encontrado ninguno que, entre las demás cosas que significa, no se signifique también a sí mismo [§ 10, 17-18].

He aquí cuanto he logrado recordar. Y ahora tú verás si mi resumen ha sido exacto y ordenado, ya que pienso que en esta conversación eres tú quien no ha dicho nada sin saberlo y estar cierto de ello.

[Segunda Parte

RELACIÓN DE LAS PALABRAS CON LAS COSAS O FUNCIÓN SEMÁNTICA DEL LENGUAJE]

Capítulo VIII

NO ES INÚTIL DEBATIR ESTOS TEMAS. ADEMÁS, UNA VEZ OÍDOS LOS SIGNOS, PARA RESPONDER A QUIEN PREGUNTA HAY QUE DIRIGIR EL ÁNIMO A LAS COSAS SIGNIFICADAS

§ 21 [*Importancia del estudio del lenguaje*]

Ag.: Ciertamente, has resumido bastante bien de memoria todo lo que yo quería. Y he de confesarte que ahora me parecen mucho más claros los distintos temas que cuando los dos, investigando y discutiendo, los íbamos sacando de no sé qué escondrijos. Sin embargo, en este momento aún me resulta difícil decirte a dónde intento llegar contigo a través de tantos rodeos.

Porque tal vez pienses que estamos jugando o que apartamos la mente de las cosas serias, como si fueran cuestioncillas de niños, o que buscamos una pequeña o mediocre utilidad; o, si sospechas que esta discusión va a alumbrar algo grande, deseas saberlo o al menos oírlo cuanto antes. Yo quisiera, en cambio, que creyeras que con esta conversación no he organizado vanas diversiones; pues, aunque quizá estemos jugando, no hay que darle un sentido pueril; ni pienso en bienes pequeños o mediocres[1].

Y, sin embargo, si afirmo que existe una vida feliz y eterna, a la que deseo que seamos conducidos por Dios, es decir, por la misma verdad como guía, con unos pasos adaptados a nuestro débil progreso, temo parecer ridículo por haber iniciado tan importante ca-

§ 21[1] En claro paralelismo con el *Cratilo* de Platón (384b-c, 406c, 425b), Agustín alude, a la vez, a la dificultad del tema (§ 14, 31; cf. Platón, *Sofista*, 235c-d, 236d, 239c-d) y al método seguido: «rodeos», «broma», «juego», «ridículo». Adeodato, por su parte, aclara que es Agustín quien ha marcado el orden de todo el discurso (§ 20, 21, 45).

mino con el examen de los signos, y no de las cosas mismas significadas[2]. Me permitirás, pues, que me entrene contigo no para jugar, sino para ejercitar las fuerzas y la agudeza de la mente, con las que podamos no sólo soportar, sino también amar el calor y la luz de aquella región en la que está la vida bienaventurada[3].

Ad.: Prosigue más bien como habías comenzado, pues nunca pensaré yo que hay que despreciar lo que tú juzgares que hay que decir o hacer.

§ 22 [*Ambigüedad de la palabra* homo *como signo y significado*]

Ag.: Pues, entonces, consideremos ya aquella parte en la que con los signos no se significan otros signos, sino las cosas que llamamos *significables*. Y, en primer lugar, dime si «hombre» es hombre (*utrum homo homo sit*).

Ad.: Ahora sí que no sé si juegas.

Ag.: ¿Por qué lo dices?

Ad.: Porque piensas que tienes que preguntarme si *homo* (hombre) es algo distinto de *homo* (hombre).

Ag.: Pero creo que también pensarías que me burlaba de ti, si te preguntara si acaso la primera sílaba de este nombre no es *ho* y la segunda *mo*.

Ad.: Claro que sí.

Ag.: Pero estas dos sílabas unidas son *homo*, ¿o lo vas a negar?

Ad.: ¡Quién lo va a negar!

Ag.: Pregunto, pues, si tú eres estas dos sílabas unidas.

Ad.: De ningún modo; pero veo a dónde vas.

Ag.: Dilo, pues, para que no me taches de insolente.

Ad.: Piensas que de ahí se concluye que no soy hombre.

Ag.: ¿Y no crees tú lo mismo, una vez que has concedido todo lo anterior, de donde ha resultado esto?

Ad.: No te diré qué pienso antes de oírte explicar si, cuando me preguntabas «si hombre es hombre» (*utrum homo homo sit*), me interrogabas sobre estas dos sílabas [*homo*] o sobre la cosa que ellas significan.

§ 21[2] Con la expresión «las cosas mismas», varias veces repetida en este diálogo, Agustín anuncia el paso a la sección siguiente y alude, a la vez, al fin último del diálogo y de toda su filosofía.

§ 21[3] «La vida bienaventurada» consiste en la sabiduría como conocimiento de sí mismo y de Dios, de donde surgen, además, las verdaderas normas de vida (*De liber. arb.* 2, 9-10, § 25-29; 12-13, § 33-36; *De civ. Dei,* 19, 1, § 3: «nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit»; cf. Pegueroles, 13, 86).

Ag.: Contéstame tú más bien en qué sentido has tomado mi pregunta; porque, si es ambigua, debiste mostrarte cauto, en vez de responder antes de cerciorarte del sentido de mi pregunta.

Ad.: ¿Cómo me iba a cohibir esta ambigüedad[1], si he contestado a las dos alternativas? Pues *homo* es totalmente *homo*, porque estas dos sílabas no son otra cosa que estas dos sílabas; y lo por ellas significado no es otra cosa que lo que existe.

Ag.: Ciertamente, tu respuesta es hábil. Pero ¿por qué sólo has tomado en los dos sentidos lo que llamamos *homo* y no también las demás cosas que hemos dicho?

Ad.: ¿Cómo me convenzo de que no he tomado así las demás?

Ag.: Por omitir otras cosas, te diré que, si hubieras tomado por el simple sonido de las sílabas aquella mi primera pregunta, nada me hubieras respondido, porque podrías haber creído que tampoco yo te había preguntado nada. Ahora bien, cuando yo pronuncié tres palabras, repitiendo una de ellas en el medio, al preguntar *utrum homo homo sit* (si hombre es hombre), tú tomaste la primera (*utrum*) y la última (*sit*) palabra no según los mismos signos, sino según lo por éstos significado, lo cual se desprende del simple hecho de que al instante te sentiste seguro y confiado en que debías contestar a la pregunta.

Ag.: Dices verdad.

Ag.: ¿Por qué entonces te inclinaste a tomar tan sólo lo que está en el medio (*homo homo*), tanto según lo que suena como según lo que significa?

Ad.: Lo tomaré, pues, todo tan sólo en el sentido en que significa, puesto que estoy de acuerdo contigo en que sólo conversamos en cuanto que, una vez oídas las palabras, nuestro ánimo se dirige a aquello de que son signo[2]. Así que muéstrame ahora en qué sentido me he engañado en mi razonamiento, con el que he concluido que no soy hombre.

Ag.: Mejor aún, te preguntaré de nuevo lo mismo, para que tú mismo descubras en dónde te has equivocado.

Ad.: Está bien.

§ 22[1] En todo este párrafo (§ 22) se establece, de forma explícita, la distinción entre la palabra como simple sonido y como significado, es decir, lo que los medievales llamarán suposición material y formal (cf. Coseriu, 123, 134; Beuchot, 1986, 18; 1991, 13, 18, 26, 32), distinción que se mantendrá hasta nuestros días, a través de Frege y Saussure.

§ 22[2] El sentido primario («regla más poderosa»: § 24) de una palabra o frase, es decir, aquel hacia el cual «se dirige» natural y espontáneamente nuestra mente al percibirla (§ 8[1]: Ockam), es el semántico o suposición formal, o sea, el objeto significado. Sin él no hay ni signo ni lenguaje (véase § 40).

§ 23 [*Aclaración del equívoco: «echar por la boca un león»*]

Ag.: Pues bien, lo primero que te pregunté no lo repito, porque ya lo admitiste. Mira, en cambio, con mayor atención si la sílaba *ho* es algo más que *ho*, y la sílaba *mo* algo más que *mo*.

Ad.: La verdad es que no veo nada más.

Ag.: Mira también si con las dos juntas se forma [un] hombre [*homo*].

Ad.: Esto no lo admitiría en absoluto: pues convine, y con toda razón, en que, una vez presentado un signo, se preste atención a lo por él significado y, de acuerdo con su examen, se admita o rechace lo que con él se dice. En cuanto a aquellas dos sílabas pronunciadas por separado[1], como sonaron sin significado alguno, concedimos que eran lo que sonaron.

Ag.: ¿Te agrada, entonces, y sostienes con toda firmeza que no hay que responder a las preguntas, a no ser en virtud[2] de las cosas significadas con sus palabras?

Ad.: No entiendo por qué lo voy a rechazar, a condición de que se trate de palabras.

Ag.: Me gustaría saber cómo replicarías a uno del que solemos reirnos al oír que llegó a esta conclusión: que había salido un león de la boca de aquel con el que estaba discutiendo. Efectivamente, le había preguntado si las cosas que decimos salen de nuestra boca, y el otro no lo pudo negar. Después, le fue fácil lograr que su hombre, en el curso de la conversación, nombrara al león. Y, tan pronto lo consiguió, comenzó a insultarlo ridículamente insistiéndole en que, como él había confesado que todo lo que hablamos sale de nuestra boca, y acababa de pronunciar «león», no podía negar que un hombre nada malo parecía haber vomitado una bestia tan enorme[3].

Ad.: Claro que no era nada difícil enfrentarse a ese burlón, puesto que yo no le concedería que sale de nuestra boca todo lo que hablamos. Porque lo que hablamos, lo significamos; pero de la boca del

§ 23[1] El mal llamado por algunos «atomismo lingüístico» (Piacenza, 50, 96) de san Agustín supone más bien el fracaso del ensayo platónico de llevar el análisis etimológico hasta las letras (*Cratilo*, 421d-422d, 424d-425a: ensayo; 426b-427d, 434a-435c: fracaso). Pues él sostiene que ni las letras (§ 7[4]) ni siquiera las sílabas tienen significado propio, a menos que se trate de una palabra compuesta, como *Lucifer*. Separar, pues, sus elementos sería disecar y matar su sentido (§ ap. 14).

§ 23[2] Errata: se dice *es iis rebus* en vez de *ex iis rebus* (Gentili), mejor que *ex his rebus* (Weigel).

§ 23[3] Cf. Aristóteles *De interpr.* 16b22; Sexto Empírico, *Esbozos*, § 2, 229-233: «beber un predicado», etc.

que habla no procede la cosa que es significada, sino el signo con que se la significa. Excepto cuando lo significado son los mismos signos, el cual es un caso especial (*genus*) del que ya hemos tratado[4].

§ 24 [*Aclaración del equívoco: «tú no eres hombre»*]

Ag.: Ciertamente, de esta forma estás bien pertrechado contra ese adversario. ¿Qué me responderías, en cambio, si yo te preguntara si «hombre» es nombre?

Ad.: ¿Y qué, sino que es un nombre?

Ag.: ¿Es que, cuando te veo a ti, veo un nombre?

Ad.: No.

Ag.: ¿Quieres, entonces, que te diga lo que sigue?

Ad.: No, por favor; pues yo mismo estoy renunciando a ser un hombre, puesto que respondí que era un nombre cuando me preguntaste si «hombre» es nombre. Ahora bien, yo había aceptado asentir o negar de acuerdo con la cosa significada.

Ag.: Pero me parece que no por azar has venido a caer en esta respuesta, ya que la misma ley de la razón, impresa en nuestras almas, ha vencido tu vigilancia. En efecto, si te preguntara qué es [el] hombre, quizá contestaras: un animal. En cambio, si te preguntara qué parte de la oración es «hombre», no podrías contestar correctamente sino «un nombre». De ahí que, como hemos constatado que *hombre* es nombre y es animal, se dice «nombre» en cuanto que es un signo y se llama «animal» en cuanto que es la cosa por él significada.

Así, pues, a quien pregunte si hombre es nombre no le contestaré sino que lo es, ya que indica bastante bien que busca una respuesta relativa al signo[1]; en cambio, si pregunta si es animal, me inclinaré aún más a la respuesta afirmativa. Porque si, no mencionando «nombre» ni «animal», sólo indagara qué es hombre, la mente se dirigiría corriendo, en virtud de aquella regla bien conocida, a lo significado por esas dos sílabas; y no se respondería sino «animal» o se recitaría la definición completa, a saber, «animal racional mortal»[2]. ¿O no lo crees así?

§ 23[4] Creemos que se refiere a § 22 (suposición material, por ejemplo, *homo*) y no a § 9, etc. (signos que se refieren indirectamente a sí mismos, por ejemplo, *nomen*).

§ 24[1] De acuerdo con esto, la respuesta de Adeodato ha sido correcta, por lo cual la crítica de Agustín («ha vencido tu vigilancia») no parece ser válida para ella, sino más bien para su duda posterior («has venido a caer en esta respuesta»).

§ 24[2] Esta definición de hombre se halla en Cicerón (*Academica*, 2, 21). Sexto Empírico (*Esbozos*, II, 17, § 209-211) y J. S. Mill (*A system of logic*, I, 1, 6, § 4-5) la critican por contener términos no empíricos.

Ad.: Sin duda que lo creo. Pero, como hemos concedido que es nombre, ¿cómo evitaremos aquella conclusión, demasiado enojosa, con la que se establece que no somos hombres?

Ag.: ¿Cómo crees que lo haremos, sino advirtiendo que no ha sido deducida del aspecto en que hemos asentido a quien nos preguntaba? Y, si confiesa que la dedujo de ese aspecto, no tenemos que temerla en absoluto, pues ¿cómo voy a temer confesar que no soy *hominem* (hombre), es decir, estas tres sílabas?

Ad.: Nada hay más correcto que eso. ¿Por qué entonces el alma se siente ofendida cuando se dice: «no eres, pues, hombre», siendo así que, según lo ya concedido, nada se puede decir más verdadero?

Ag.: Porque, tan pronto suenan esas palabras, no puedo menos de pensar que dicha conclusión se refiere a lo que es significado por esas dos sílabas [*homo*], ya que, en virtud de aquella regla que por naturaleza es la más poderosa, una vez oídos los signos, la atención se dirige a las cosas por ellos significadas[3].

Ad.: Acepto lo que dices.

§ 24[3]; véase § 22[2].

Capítulo IX

SI CADA COSA O SU CONOCIMIENTO HA DE SER MÁS VALORADA QUE SUS SIGNOS

§ 25 [*Si es más valioso el signo, la cosa o su conocimiento*]

Ag.: Así, pues, quiero que comprendas ya que las cosas significadas deben ser más valoradas que los signos. Pues, a menos que tú pienses de otra forma, aquello que es para otra cosa, necesariamente es menos valioso que aquello para lo que es.

Ad.: Me parece a mí que no se ha de asentir temerariamente a ello. Pues, cuando decimos *coenum* (cieno)[1], este nombre supera con mucho a la cosa significada. En efecto, lo que nos molesta al oírlo no pertenece al sonido de la misma palabra, ya que el nombre *coenum* (cieno) con el cambio de una letra es *coelum* (cielo); y bien vemos, sin embargo, qué diferencia existe entre las cosas significadas por esos nombres. Por eso, yo no atribuiría en absoluto a ese signo lo que odiamos en la cosa que él significa; y por eso mismo, con razón prefiero aquél a ésta, pues nos agrada más oír aquél que captar (*attingere*) ésta con sentido alguno.

Ag.: Sin duda, hay que estar muy vigilantes. Es falso, pues, que todas las cosas hayan de ser preferidas a sus signos.

Ad.: Así lo parece.

Ag.: Dime, entonces, qué fin crees que persiguieron quienes pusieron el nombre a esta cosa tan sucia y despreciable, y si tú los apruebas o desapruebas.

§ 25[1] Errata: *coenam* en vez de *coenum*. La asociación de *coenum* con *coelum* debía de ser usual en la enseñanza: Tertuliano, *De spectaculis*, 25, 5; san Jerónimo, *Adversus Rufinum*, 3, 12; etc. (cf. Weigel, 338, nota b).

Ad.: La verdad es que no me atrevo ni a aprobarlos ni a desaprobarlos, ni sé qué han perseguido.

Ag.: ¿Puedes, al menos, saber qué buscas tú cuando pronuncias este nombre?

Ad.: Sí puedo saberlo, ya que quiero significar esto: enseñar o recordar, a aquel con quien hablo de esa cosa, algo que, en mi opinión, conviene que aprenda o recuerde.

Ag.: Pero ¿acaso el mismo enseñar o[2] recordar, ser enseñado o recordado, el objeto que tú muestras o te es mostrado cómodamente con este nombre, no ha de ser más estimado que su mismo nombre?

Ad.: Concedo que la misma ciencia, que surge mediante ese signo, ha de ser antepuesta al signo; mas no por eso creo que haya de ser antepuesta también a la cosa.

§ 26 [*Las palabras son para su uso, y éste vale más que ellas*]

Ag.: Luego, aunque según aquella opinión nuestra sea falso que todas las cosas deban ser preferidas a sus signos, no lo es que aquello que es por otra cosa sea menos valioso que la cosa para la que es. Pues el conocimiento del cieno, para el cual se estableció este nombre, ha de ser más valorado que dicho nombre, el cual hemos constatado que debe ser preferido al propio cieno. En efecto, este conocimiento no ha sido antepuesto al signo del que tratamos sino porque estamos convencidos de que éste es para aquél y no aquél para éste.

Y así, cuando cierto comilón y adorador del vientre, como es calificado por el Apóstol[1], dijera que él vivía para comer, un hombre sobrio no soportó lo que estaba oyendo y le replicó: «¡Cuánto mejor sería que comieras para vivir!». Y esto[2] lo dijo en virtud de esta misma regla. Pues el glotón no desagradó sino porque, al decir que él vivía para las comilonas, infravaloró tanto su vida que la juzgó más vil que el placer de tragar. Y el sobrio no fue justamente alabado sino porque, como comprendía cuál de esas dos cosas se hace por la otra, es decir, cuál está subordinada a cuál, le advirtió que debemos comer para vivir, más bien que vivir para comer.

De forma similar, también tú quizá y cualquier hombre experto en valorar las cosas, si algún parlanchín y aficionado a las palabras

§ 25[2] Errata: dice *au* en vez de *aut*.

§ 26[1] Cf. *Romanos* 16, 18: «huiuscemodi enim Christo Domino nostro non serviunt, sed suo ventri»; *Filipenses* 3, 19: «quorum finis interitus, quorum Deus venter est».

§ 26[2] Leemos *quod utique* (Thonnard, Martínez) y no *uterque tamen* (Weigel, Gentili).

dijera: «Yo sólo enseño para hablar», le replicarías: «Pero, ¡hombre!, ¿por qué no hablas más bien para enseñar?». De ahí que, si todo esto es verdad, como sabes que lo es, comprendes cuánto menos hay que apreciar las palabras que aquello para lo que las utilizamos. Efectivamente, el uso de las palabras debe ser antepuesto a las palabras, dado que las palabras existen para que nos sirvamos de ellas y las usamos para enseñar[3]. Por consiguiente, cuanto mejor es enseñar que hablar, tanto mejor es el habla que las palabras. Y, por eso también, mucho mejor que las palabras es la doctrina. Pero ya estoy deseando oír las objeciones que quizá pienses hacerme.

§ 27 [*Si el conocimiento de las cosas vale más que el de sus signos*]

Ad.: Acepto sin duda que es mejor la doctrina que las palabras. Ignoro, en cambio, si se puede objetar algo contra esta regla con la que se afirma que «todo aquello que es por otra cosa, es inferior a aquello para lo que es».

Ag.: Esto lo trataremos con mayor diligencia en un lugar más adecuado. Ahora me basta lo que me concedes para conseguir lo que me propongo. Pues admites que el conocimiento de las cosas es más valioso que los signos de las mismas. De ahí que hay que anteponer el conocimiento de las cosas significadas al conocimiento de los signos. ¿O no lo crees así?

Ad.: ¿Acaso te he concedido ya que el conocimiento de las cosas es más valioso que el conocimiento de los signos, y no más bien que es más valioso que los signos mismos? He ahí por qué temo darte ahora mi asentimiento. Porque, así como el nombre *cieno* es mejor que la cosa misma por él significada, ¿no podría suceder que también el conocimiento de este nombre fuera preferible al conocimiento de esa cosa, aunque el mismo nombre sea inferior a dicho conocimiento?

§ 26[3] Esta idea de la primacía del uso o función de las palabras sobre su materialidad, e incluso sobre su correspondencia rígida con las cosas (§ ap. 45), es complementaria de lo dicho sobre las funciones sintácticas (véase § 3-6, 12-14; *Introducción*, II, *a*) y radicalmente opuesta al empirismo inmediato de J. S. Mill, según el cual el número tres respondería a una «configuración triangular o lineal» (crítica de Frege, *Escritos*, 48-49, 51, 128). Pero se aleja también de la «figura» y la «descripción» lógicas del *Tractatus* (2.03-2.15, 4.023) de Wittgenstein, sin coincidir por ello con el «uso» y el «juego» de sus *Investigaciones filosóficas* (1, § 1-4, 7, 17, 23-24, 30, 43), ya que eliminó toda referencia a la conciencia (Alici, cap. 4, § 1, pp. 119-126; Mathews, 276-277; véase *Introducción*, nota 77). Más próxima a Agustín es la teoría de Quine, una de cuyas claves es la idea de «definición ostensiva» (*Palabra y objeto*, § 4, 6-10, etcétera).

Hay, pues, cuatro cosas: el nombre y la cosa, el conocimiento del nombre y el conocimiento de la cosa. Así como el primero aventaja al segundo, ¿por qué no también el tercero al cuarto? Mas, para que no lo aventaje, ¿tendrá también que estarle subordinado[1]?

§ 28 [*Valor e impotencia del conocimiento acerca del vicio y la virtud*]

Ag.: Veo con profunda admiración cómo has recordado lo que habías concedido y has explicado lo que piensas. Opino, sin embargo, que tú comprendes que este nombre trisílabo, que suena cuando decimos *vitium* (vicio), es mejor que lo que él significa, siendo así que el conocimiento de ese nombre es muy inferior al conocimiento de los vicios. Porque, si ahora pones y examinas estas cuatro cosas, el nombre y la cosa, el conocimiento del nombre y el conocimiento de la cosa, con razón preferimos la primera a la segunda. Y así, este nombre puesto en un poema de Persio, que dice: «Pero éste está embotado por el vicio» (*sed stupet hic vitio*)[1], no sólo no introdujo ningún vicio en el verso, sino más bien cierto[2] ornato, a pesar de que la cosa significada por este nombre vuelve necesariamente vicioso todo aquello en que existe. No vemos, en cambio, que la tercera cosa supere a la cuarta, sino la cuarta a la tercera, ya que el conocimiento de este nombre es menos valioso que el conocimiento de los vicios.

Ad.: ¿Piensas que este conocimiento ha de ser preferido, incluso cuando hace más miserables? Pues la única pena que el mismo Persio antepone a todas las penas que la crueldad de los tiranos maquinó, o su ambición infligió, es aquella con la que son torturados los hombres que por fuerza tienen que reconocer los vicios que no logran evitar.

Ag.: Según esto, puedes negar también que se haya de preferir el mismo conocimiento de las virtudes al conocimiento de este nom-

§ 27[1] Adeodato no acepta, con carácter general, ni el principio ni la valoración, que con él hace Agustín, del papel de los signos en orden al conocimiento de las cosas. ¿Distingue, además, entre el signo como tal (significativo) y el conocimiento (reflexivo) del signo, o sólo entre su suposición material y formal?

§ 28[1] *Satyrae*, 3, 32. Aulo Persio Flaco (Volaterra, 34-Roma, 62 d.C.), poeta latino de tendencia estoica, fue célebre por la mordacidad de sus críticas y la oscuridad de su estilo. En esta sátira critica la pereza ambiental, personalizada en un estudiante que duerme de día la borrachera de la noche y «está embotado por el vicio» (cita literal), al cual aconseja, sin éxito, el cultivo de la filosofía (vv. 15-76).

§ 28[2] Errata: se escribe *monnihil* en vez de *nonnihil* (Weigel).

bre, dado que ver la virtud y no poseerla es un suplicio con el que aquel mismo satírico deseó que sean castigados los tiranos[3].

Ad.: ¡Dios aleje tal demencia! Pues ya veo que no hay que culpar a los conocimientos con que la mejor de las disciplinas[4] imbuye el ánimo, sino que se ha de considerar como los más miserables —según pienso que hizo Persio— a los afectados por una enfermedad tan grave que ni siquiera tan gran medicina les trae un remedio.

Ag.: Lo entiendes bien. Pero, cualquiera que sea la opinión de Persio, ¿qué nos importa a nosotros? Porque en tales asuntos no estamos sujetos a la autoridad de éstos. Por otra parte, no resulta fácil explicar aquí si un conocimiento ha de ser preferido a otro. Me basta con lo ya conseguido: que el conocimiento de las cosas significadas es más importante, si no que el conocimiento de los signos, sí al menos que los signos mismos[5].

Así, pues, discutamos ya con detención cuál es aquel género de cosas que, según decíamos[6], se pueden mostrar por sí mismas y sin signos, como hablar, andar, estar sentado, estar acostado, y otras por el estilo.

Ad.: Ya recuerdo a qué te refieres.

§ 28[3] *Satyrae* 3, vv. 35-37: «virtutem videant intabescantque relicta [tyranni]» .
§ 28[4] La «disciplina» (véase § 16[2]) aludida es sin duda la moral, como enseñanza de la virtud. Sobre la impotencia moral del conocimiento, cf. Pablo, *Romanos* 7, 14-23; Spinoza, *Ética*, 4, 17, escolio.

§ 28[5] Agustín parece transigir con la opinión de Adeodato, más que aceptarla (cf. § 27). Nada extraño, por lo demás, dado que él admite que el conocimiento de los signos (significado) supone o conduce al conocimiento de las cosas por ellos significados (valor semántico).

§ 28[6] Véase § 6.

Capítulo X

SI ALGUNAS COSAS SE PUEDEN ENSEÑAR SIN SIGNOS. LAS COSAS NO SE APRENDEN POR LAS MISMAS PALABRAS

§ 29 [*Sólo el habla y qué es enseñar se muestran sin signos*]

Ag.: ¿Te parece que se pueden mostrar sin signos todas las cosas que podemos hacer después de ser interrogados o exceptúas alguna?

Ad.: La verdad es que, tras examinar una y otra vez este tipo de cosas, aún no he hallado ninguna que se pueda enseñar sin signos, a no ser el habla y, si alguno lo pregunta, qué es el mismo enseñar. Pues veo que, cualquier cosa que yo haga después de su pregunta para que él aprenda, por la cosa misma que él desea que se le muestre, no aprende[1] nada.

Porque, como habíamos dicho antes[2], cuando yo he dejado de andar o estoy haciendo otra cosa y alguien me pregunta qué es andar, si me pongo inmediatamente a andar y, sin signo alguno, intento enseñarle lo que me preguntó, ¿cómo evitaré que él piense que andar se reduce a lo que yo he andado? Pero, si así lo piensa, se equivocará, ya que juzgará que, cualquiera que haya andado más o menos que yo, no ha andado.

Y lo que he dicho de esta palabra se aplica a todas aquellas cosas que ya había concedido que se pueden mostrar sin signos, a excepción de las dos citadas[3].

§ 29[1] Leemos *discere* (Martínez y CC) en vez de *discedere* (Weigel y Gentili), ya que la expresión «no se muestra por sí mismo [qué es enseñar], como a ti te había parecido» (§ 30) no alude a esta frase (regla general), sino a «hablar y enseñar» (véase § 29[3]).

§ 29[2] Véase § 19.

§ 29[3] Se alude sin duda a *hablar* y *enseñar,* que se acaban de mencionar.

§ 30 [*Ni enseñar, ni enseñar qué es enseñar, ni hablar se muestran sin signos*]

Ag.: Lo admito. Pero ¿no te parece que una cosa es hablar y otra enseñar?

Ad.: Así es. Pues, si fueran[1] lo mismo, nadie enseñaría a menos que hablara. Pero, como enseñamos muchas cosas con otros signos, distintos de las palabras, no cabe dudar de tal diferencia.

Ag.: Entonces ¿no existe diferencia alguna entre enseñar y significar, o sí existe?

Ad.: Creo que son lo mismo.

Ag.: Pero ¿no habla correctamente quien dice que significamos algo para enseñarlo?

Ad.: Sin duda que sí.

Ag.: Y, si otro dijera que nosotros enseñamos algo para significarlo, ¿no sería refutado por la proposición (*sententia*) precedente?

Ad.: Claro que sí.

Ag.: Así, pues, si significamos para enseñar, no enseñamos para significar: una cosa es enseñar y otra significar.

Ad.: Tienes razón, y yo no respondí correctamente al decir que ambas cosas son lo mismo.

Ag.: Ahora, contéstame si quien enseña qué es enseñar lo hace significándolo o de otra forma.

Ad.: No veo cómo pueda hacerlo de otra forma.

Ag.: Es, pues, falso lo que has dicho hace un momento, a saber, que se puede enseñar una cosa sin signos cuando se pregunta qué es el mismo enseñar[2], puesto que vemos que ni siquiera esto se puede hacer sin signos, dado que has concedido que una cosa es significar y otra enseñar. En efecto, si estas cosas son distintas, como es evidente, y la una sólo se muestra por la otra, no se muestra por sí misma, como a ti te había parecido.

En consecuencia, aún no se ha encontrado cosa alguna que se pueda mostrar por sí misma, a excepción del habla, que, aparte de manifestar otras cosas, también se manifiesta a sí misma. Mas, como también ella es un signo, nada en absoluto se nos ha presentado todavía que parezca poder enseñarse sin signos[3].

§ 30[1] Errata: se escribe *si esse idem* en vez de *si essent idem* (Weigel), mejor que *si esset idem* (Gentili).

§ 30[2] Agustín recoge literalmente la frase de Adeodato, «qué es el mismo enseñar» (§ 29), para refutar su tesis paso a paso: enseñar, enseñar qué es enseñar (respuesta) e incluso hablar (véase § 19[3]) se muestran con signos distintos de esas acciones.

§ 30[3] Véase 6, § 19.

Ad.: No tengo por qué no asentir.

§ 31 [*Necesaria cautela ante el problema del lenguaje*]

Ag.: Se ha comprobado, pues, que nada se enseña sin signos y que se debe valorar más el mismo conocimiento que los signos con los que conocemos, aunque no todas las cosas que se significan puedan ser más valiosas que sus signos.

Ad.: Así parece ser.

Ag.: ¿Recuerdas mediante cuán gran rodeo hemos alcanzado tan pequeña cosa? Pues, desde que hemos comenzado a lanzarnos palabras uno al otro, cosa que hemos hecho por largo tiempo, nos hemos esforzado en hallar estas tres cosas: si no es posible enseñar nada sin signos [§ 29-30], si hay algunos signos[1] que deban ser preferidos a las cosas por ellos significadas, y si el conocimiento de las cosas es mejor que los signos [§ 25-28]. Pero existe una cuarta, que quisiera conocer por ti mismo: si piensas que estas cosas las hemos descubierto de tal forma que ya no puedas dudar de ellas.

Ad.: Quisiera, por supuesto, que a través de tantos rodeos y recodos hubiéramos llegado a cosas ciertas. Tu pregunta, sin embargo, me produce una extraña inquietud y me disuade de darte mi asentimiento. Porque me parece que no me hubieras preguntado esto si no tuvieras algo que objetarme; y la propia complejidad del asunto no me permite verlo todo y responder con seguridad, por miedo a que bajo tales envoltorios se oculte algo que la agudeza de mi mente no pueda aclarar.

Ag.: Acepto gustoso tu duda, puesto que revela un ánimo nada temerario, lo cual constituye la mejor salvaguardia de la tranquilidad. Pues es sumamente difícil no alterarse cuando aquello que manteníamos en virtud de un asentimiento natural y espontáneo se desmorona ante los embates de las disputas y nos es como arrebatado de las manos. Por eso, así como es justo ceder a las razones bien examinadas y valoradas, también es peligroso dar por conocido lo desconocido. Porque es de temer que, como muchas veces se derrumba aquello que suponíamos se mantendría y permanecería inconmovible, caigamos en tal odio o temor a la razón, que tengamos la impresión de que no se ha de confiar siquiera en la verdad más evidente[2].

§ 31[1] Con la expresión «algunos signos» y la anterior «no todas las cosas» Agustín aclara, finalmente, su opinión (§ 28[5]) acerca de las objeciones de Adeodato (§ 25-28): casos como «cieno» y «vicio» serían más bien excepciones.

§ 31[2] El escepticismo suele ser una reacción contra el dogmatismo y su objetivo es la paz de ánimo (cf. Sexto Empírico, *Esbozos*, I, 1-12, § 1-30; II, 13, § 187-188),

§ 32 [*La acción de cazar y otras muchas cosas se muestran sin signos*]

Pues bien, examinemos de nuevo, pero con mayor brevedad, si tienes razón al pensar que se debe dudar de esto[1]. Te pregunto: si alguno, desconociendo la trampa que se pone a las aves con cañas (*calamis*) y liga, se encuentra con un cazador, provisto de sus armas, pero no cazando, sino simplemente caminando; y, al verle, apresurara el paso y sorprendido, como es obvio, se dijera y preguntara qué significaba el atuendo de aquel hombre; y el cazador, al verse observado, sacara las cañas (*cannas*) con afán de exhibirse y, viendo cerca un pajarillo, con la flauta (*fistula*) y el halcón lo atrapase, lo abatiese[2] y lo cazase, ¿no enseñaría el cazador a aquel espectador suyo, sin significado alguno y con la cosa misma, lo que éste deseaba saber?

Ad.: Me temo que suceda aquí algo parecido a lo que dije de aquel que pregunta qué es andar. Pues tampoco en este caso veo que se haya mostrado todo el proceso de la caza.

Ag.: Es fácil librarte de esa inquietud. A condición de añadir: si el espectador fuera tan inteligente que por lo que vio lograra conocer todo ese tipo de técnica, ya que para ello basta que algunos hombres sean instruidos sin signos y sólo acerca de algunas cosas, no de todas[3].

Ad.: Eso mismo puedo añadir yo a mi ejemplo: pues, si es muy inteligente, una vez que se le muestre el andar dando unos pasos, conocerá qué es el andar en su totalidad.

Ag.: Por mí puedes hacerlo, pues no sólo no te lo impido, sino que te lo facilito. Tú sabes, en efecto, que ambos hemos verificado que a algunos se les pueden enseñar algunas cosas sin signos y que es

ya que la excesiva confianza en ideas no bien fundadas conduce al desengaño y la inquietud existencial.

§ 32[1] Agustín plantea de nuevo (§ 31) el problema de si se puede dudar de lo hasta ahora dicho. Su actitud es: ni temeridad (dogmatismo) ni duda o temor de todo (escepticismo); y, para ello, es decir, para conseguir la paz, aconseja analizar y ordenar nuestras ideas (*Conf.*, 6, 6, § 9-10; 10, 9, § 10; 10, 10, § 13-14; *De trinitate*, 15, 12, § 21; *De civ. Dei*, 11, 26; 19, 13: «pax omnium rerum tranquillitas ordinis»). Platón reclamaba, además, seres estables (*Cratilo*, 439b-440d).

§ 32[2] El sentido de esta frase resulta un tanto difícil, no tanto por la variante *subiret/subigeret* (abatir) cuanto por la diversa traducción de *fistula*: «caña», como es habitual, o «flauta», como preferimos con Weigel.

§ 32[3] Si basta que sólo algunos perciban algunas cosas y de forma parcial (véase § 5 y 40), es que Agustín da por supuesto que el lenguaje contribuye a aumentar y a difundir los conocimientos humanos.

falso lo que hace un rato nos parecía, a saber, que no hay absolutamente nada que se pueda mostrar sin signos[4].

Y no se trata de este o aquel caso aislado, sino que nuestra mente se encuentra con millares de cosas que, sin ningún signo previo, se le muestran por sí mismas. ¿Por qué vamos a dudarlo, verdad? Pues, prescindiendo de los innumerables espectáculos que, sin signos y con las cosas mismas, exhiben los hombres en todos los teatros, ¿acaso este sol y esta luz que todo lo inundan y lo visten, la luna y demás astros, las tierras y los mares, y los innumerables seres que en ellos se crían, no los exhibe y muestra[5], por sí mismos, Dios y la naturaleza a quienes los contemplan?

§ 33 [*Se aprende antes por las cosas que por sus signos*]

Y, si examinamos el asunto con mayor atención, quizá no halles nada que se aprenda por sus signos. Porque, cuando se me da un signo, si sucede que yo no sé de qué cosa es signo, no me puede enseñar nada; y, si lo sé, ¿qué aprendo por el signo?[1].

Y así, cuando leo: «sus *saraballae* (cofias) no fueron deterioradas»[2], las palabras no me muestran la cosa por ellas significada.

§ 32[4] El método dialéctico, de afirmación y negación alternativas, conduce, según creemos (§ 31[1]), a una afirmación intermedia o, si se quiere, superior: signos y cosas se refuerzan mutuamente (§ 5-6 en relación a § 29-30).

§ 32[5] Errata: se dice *ostendi* en vez de *ostendit*. El singular subraya que la acción de Dios y la naturaleza es única o unitaria (Pérez Ruiz, 196, nota 29). Muy distinto es el sentido de la célebre expresión *Deus seu Natura* de Spinoza (*Ética*, 4, prólogo; 4, 4, dem.).

§ 33[1] Antes se trató de la naturaleza (§ 21-24), valor (§ 25-28) y necesidad (§ 29-32) del lenguaje, o sea, de su significado. Ahora, del origen de éste.

§ 33[2] Agustín dice: «et saraballae eorum non sunt immutatae» (*Daniel* 3, 94 = 3, 27 en la Biblia hebrea). El texto bíblico alude a los tres jóvenes hebreos que salieron ilesos del fuego (*Daniel* 3, 8-23, 91-100). Pero la transcripción y la interpretación del término *saraballae* por Agustín (y san Isidoro, *Etimologías,* 19, 23, § 1) no parecen correctas. En efecto, de acuerdo con el original arameo transcrito en la versión griega de los Setenta como *ta sarabara*, su forma debería ser *sarabarae* (Tertuliano, *Vulgata* de san Jerónimo y algunos manuscritos de *El maestro*).

Por otra parte, el término parece significar, como en el pasaje paralelo (*Daniel* 3, 21) y en la *Vulgata*, una prenda que cubría las piernas (*braccis*, calzones) y no la cabeza (*tiaris*, gorros). Hay que añadir, sin embargo, que Agustín duda de su interpretación («si quaedam capitum tegmina nuncupantur hoc nomine»: § 33), y Nácar-Colunga prefieren darle el sentido general de «ropas». Su lectura no es falsa por citar de memoria (Weigel), sino personal por interpretar *ad sensum*, asociando *saraballae* a la frase que la precede, la cual dice que ni el pelo de la cabeza se les quemó. En todo caso, la variante entre cofias y cabeza, pantalones y piernas, no afecta para nada a su argumentación; véase Knauer.

Porque, si con este nombre se designan ciertas coberturas de las cabezas (*capitum tegmina*), ¿acaso, con sólo oírlo, sé yo qué es la cabeza o qué son esas coberturas[3]? Ya lo sabía antes, y ese conocimiento no lo adquirí al oír a otros nombrar esas cosas, sino al verlas yo mismo.

En efecto, cuando estas dos sílabas, que suenan al decir *caput* (cabeza), percutieron por primera vez mis oídos, ignoré lo que significaban, exactamente igual que la primera vez que oí o leí «cofias». Mas, como reiteradamente se me decía «cabeza», indicándola y señalándola mientras se pronunciaba, comprobé que era la palabra de una cosa que ya me era muy conocida de vista, y que, antes de comprobarla (*reperire*), esa palabra era para mí un simple sonido. Aprendí, en cambio, que era un signo cuando descubrí de qué cosa era signo; y esta cosa no la había aprendido, como ya dije, por el significado, sino por la vista[4].

Por tanto, se aprende el signo por la cosa conocida más bien que la cosa misma por el signo ofrecido.

§ 34 [*El significado de una palabra se aprende por la percepción del objeto*]

Para que lo comprendas más claramente, imagina que oímos ahora por primera vez lo que llamamos «cabeza» y que, ignorando si esta voz es solamente un sonido o significa además algo, nos preguntamos qué es «cabeza». Recuerda que no es de la cosa significada, sino del signo mismo, de lo que queremos tener noticia, y que, mientras ignoramos de qué es signo, carecemos sin duda de ella.

§ 33[3] El problema es real: ¿cómo una palabra desconocida, *saraballae*, puede por sí sola enseñarme qué es «cabeza» y qué «coberturas», es decir, «cofias», en el sentido de «coberturas de la cabeza»? «Un nombre, entendido en su estricto sentido lógico, de palabra cuyo significado es un particular, sólo podrá aplicarse a algún particular directamente conocido por el que habla, puesto que no es posible nombrar nada de lo que no se tenga conocimiento directo» (B. Russell, «La filosofía del atomismo lógico», 1918, en *Ensayos*, 281; véase *Introducción*, nota 39: Locke).

§ 33[4] Cf. *Conf.*, I, 8 = § ap. 36, y § 14, 23. Agustín, igual que Platón (*Cratilo*, 391a-c, 438c-439b), defiende, pues, el origen sensible del lenguaje humano o histórico. Por eso, interpreta a la letra el texto de *Génesis* 2, 20: «y dio el hombre nombre a todos...», como lo hicieran san Basilio, san Jerónimo y san Juan Crisóstomo, al contrario de san Gregorio de Nisa, que lo refería al «lenguaje ideal» platónico (*Cratilo*, 383a, 390e, 438a-b): «los nombres son como las esencias de las cosas; por consiguiente, de igual modo que éstas, también aquéllos provienen directamente de Dios» (*Contra Eumonium*, cit. por Soria, 1965, 393-394). Sobre esta cuestión puede verse nuestra Introducción al *Cratilo* (Trotta, Madrid, 2001, pp. 4-6, 34-35).

Si, mientras nos hacemos esa pregunta, nos es señalada con el dedo la cosa misma, al verla, aprendemos el signo que sólo habíamos oído, mas no conocíamos todavía. Ahora bien, como en este signo hay dos cosas, a saber, el sonido y el significado, es obvio que el sonido no lo percibimos por el signo, sino por el simple hecho de que él ha percutido el oído; el significado, en cambio, lo percibimos porque vemos la cosa significada. Pues aquella señal del dedo no puede significar sino el objeto al que él apunta, y no apunta al signo, sino al miembro que llamamos *cabeza*. Por esa señal no puedo conocer, pues, ni la cosa que ya conocía, ni el signo, al que no está apuntando el dedo.

Pero no me preocupa demasiado la señal del dedo, ya que me parece ser un signo de la misma mostración más bien que de algunas cosas que se muestran. Es lo que sucede con el adverbio *ecce* (he aquí), ya que, al mismo tiempo que lo pronunciamos, solemos apuntar con el dedo, por si un solo signo no fuera suficiente para mostrar la cosa. Y de esto es de lo que me esfuerzo en persuadirte, si puedo: de que nada aprendemos por los signos llamados «palabras». Pues, como he dicho, aprendemos la fuerza de la palabra, es decir, el significado que está latente en el sonido, después de conocida la cosa misma significada, más bien que percibimos la cosa por tal significado[1].

§ 35 [*Las palabras no enseñan, pero quizá inciten a buscar*]

Y lo que he dicho de «cabeza» lo diría también de «coberturas» y de innumerables cosas más. Pero, aun cuando ya haya conocido éstas, no por eso he conocido también «cofias»[1].

Y, si alguien me las señala con un gesto o me las pinta, o me muestra algo semejante a ellas, no diré que no me las ha enseñado, como probaría fácilmente si quisiera hablar un poco más; sino que digo que aquello que está próximo [a mí] no me lo ha enseñado con palabras[2].

§ 34[1] El significado o «fuerza de la palabra» (*Cratilo*, 393c, 394b, 405c, 435d), aunque difícil de explicar (§ 14; *Serm.* 237, 4, § 4: «non possum explicare vim verbi humani»), porque «está latente en el sonido», supone la asociación de éste con su objeto y se aprende, por tanto, mediante la percepción simultánea de ambos, pero reforzada y orientada por una señal que apunta hacia el objeto (cf. Spinoza, *Ética*, II, 18, esc. [2]; Wittgenstein, *Investig.*, 1, § 6). Esa fuerza nos da la clave para superar la aparente aporía agustiniana: nada se aprende sin signos (§ 5-6) ni por signos (§ 33).

§ 35[1] Conocer una cosa o una palabra no implica conocer otra (§ 33[3], 37).

§ 35[2] Preferimos traducir «id quod proximum est» por «próximo a mí» (Martínez: «delante de mí»), y no por «digo algo muy semejante» (Gentili, Sanabria) o «algo obvio» (Weigel), ya que el texto opone las cosas presentes a las palabras.

En cambio, si por casualidad yo veo las cofias y en mi presencia me dice, para recordármelo: «He aquí las cofias», aprenderé una cosa que no sabía; aunque no por las palabras pronunciadas, sino por la visión del objeto, ya que ella me ha hecho conocer y recordar qué significaba aquel nombre. Pues, cuando aprendí la cosa misma, no creí en las palabras ajenas, sino en mis propios ojos.

No obstante, quizá creí en las palabras a fin de prestar atención, es decir, buscar con la mirada qué iba a ver[3].

§ 35[3] Sobre el sentido no atomístico de este párrafo véase *Introducción,* II, 2, *b*.

[Tercera Parte

UTILIDAD Y LÍMITES DE LAS PALABRAS: FUNCIÓN PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE]

Capítulo XI

NO APRENDEMOS CON LAS PALABRAS QUE SUENAN FUERA, SINO CON LA VERDAD QUE ENSEÑA DENTRO

§ 36 [*Las palabras sólo nos recuerdan o invitan a conocer las cosas*]

Hasta aquí ha llegado el valor de las palabras, ya que, a mucho concederles, ellas nos invitan simplemente a buscar las cosas, pero no las manifiestan para que las conozcamos. Me enseña, en cambio, aquel que me presenta a mis ojos o a algún sentido del cuerpo o incluso al alma las cosas que quiero conocer. Con palabras no aprendemos, pues, más que palabras[1], o más bien el sonido y el ruido de las palabras. Pues si las cosas que no son signos no pueden ser palabras, aunque yo haya oído una palabra, mientras no sepa qué significa, no sé que es una palabra.

Por tanto, una vez conocidas las cosas, también el conocimiento de las palabras se hace plenamente real (*perficitur*); en cambio, oídas las palabras, no se aprenden siquiera las palabras. Porque las palabras ya conocidas no las aprendemos; y las no conocidas no podemos confesar que las hemos aprendido mientras no captemos su significado, el cual no surge con la audición de las voces emitidas, sino con el conocimiento de las cosas significadas. Puesto que es un razonamiento sumamente correcto y con toda verdad se dice que, cuando se pronuncian las palabras, o conocemos o ignoramos lo que significan: si lo conocemos, recordamos más bien que aprendemos;

§ 36[1] En vez de «nisi verba non discimus», leemos «nisi verba nos discimus». Acerca del sentido de «admonición» cf. *De libero arbitrio*, 2, 14, § 38: «foris admonet, intus docet».

y si lo ignoramos, ni siquiera recordamos, sino que quizá nos inviten a buscar[2].

§ 37 [*Las palabras sólo pueden producir una creencia*]

Quizá digas: aquellas coberturas de la cabeza, cuyo nombre sólo conocemos por el sonido, no las podemos conocer más que viéndolas, y el mismo nombre sólo podemos conocerlo más plenamente una vez conocidas ellas; en cambio, lo que aprendimos sobre aquellos tres niños, a saber, cómo superaron con su fe y religión al rey y a las llamas, qué alabanzas cantaron a Dios, qué honores merecieron del mismo enemigo[1], ¿acaso lo hemos aprendido de otra forma que con palabras? Responderé: todo lo significado con aquellas palabras ya nos era conocido. Pues yo sabía qué son los tres niños, qué el horno, qué el fuego, qué el rey y qué, en fin, los ilesos por el fuego, y todo lo demás significado por aquellas palabras. En cambio, Ananías y Azarías y Misael me son tan desconocidos como aquellas cofias; y estos nombres ni me ayudaron ni pudieron ayudarme ya a conocerlos[2].

Confieso, sin embargo, que yo creo, más bien que sé, que todas las cosas que se leen en aquella historia sucedieron en aquel tiempo tal como están escritas. Y esta diferencia no la ignoraron tampoco aquellos a quienes creemos. Pues dice el profeta: *nisi credideritis, non intelligetis,* «si no creyereis, no entenderéis»[3], y no lo hubiera

§ 36[2] El juego dialéctico o antitético del pasaje (véase § 32[4]), con el doble sentido de «palabra» como sonido y significado, desconcierta e irrita a los más expertos (Piacenza, 71-72; 106, nota 69). Sin embargo, su doctrina es sencilla: por la palabra desconocida no aprendemos nada, por la conocida más bien recordamos. Por no reconocer ese juego, R. Sanabria no duda en afirmar que «la última conclusión de Agustín acerca de la enseñanza aparece fundamentalmente escéptica: la enseñanza es imposible» (1990, 18 y 22).

§ 37[1] Cf. *Daniel* 2, 20 ss.; véase § 33[1].

§ 37[2] «Aquí se encuentra una sugerencia para una ulterior teoría de los nombres propios como nombres sin «intensión, connotación y significación», que fue desarrollada por J. Stuart Mill» (Coseriu, I, 136-137; cf. Mill, *A system of logic*, I, 1, 1, 1; I, 1, 8, 1: término con denotación sin connotación alguna; B. Russell —*Ensayos*, 230, 235, 280-2; *La evolución*, 175-177— explica el paso del sentido primitivo [epistemológico o intuitivo] al derivado o lógico y defiende éste como simple referencia, ya que si tuviera significado, por ejemplo, el de su definición, se haría universal como el predicado de ésta. Para Frege cf. *Escritos*, 176, 178-179; véase textos en nuestra *Introducción,* notas 26 y 43).

§ 37[3] *Isaías* 7, 9. Esta versión latina, que Agustín ha hecho célebre (*Sermo* 43, 9: «ergo intellige ut credas, crede ut intelligas»; *Sermo* 118, 1; *In Joan. Ev.* 29, 6), responde a la griega de los Setenta, ya que la de la *Vulgata*, que él también conocía

dicho si juzgara que no existe diferencia alguna. Por consiguiente, lo que entiendo, también lo creo; pero no todo lo que creo lo entiendo también. Por otra parte, todo lo que entiendo, lo sé; pero no sé todo lo que creo. Mas no por eso ignoro cuán útil es creer también muchas cosas que desconozco; en cuya utilidad incluyo también esta historia de los tres niños. De ahí que, como no puedo entender muchas cosas, sé cuán útil es creerlas[4].

§ 38 [*La verdad intelectual depende de la razón y de la buena voluntad*]

Ahora bien, sobre todas las cosas que entendemos, no consultamos a aquel que nos grita (*personat*) del exterior, sino a la verdad que dirige interiormente nuestra alma, quizá porque las palabras nos han invitado a consultarla. Nos enseña, sin embargo, aquel que es consultado, del que se dice que habita en el hombre interior, Cristo[1], es decir[2], la inmutable virtud de Dios y la eterna sabiduría[3].

Toda alma racional la consulta; pero a cada una se abre en la medida en que es capaz de captarla, en virtud de (*propter*) su propia voluntad, buena o mala. Y, si alguna vez se comete un error, no es por defecto de la verdad consultada. Como tampoco se debe a un fallo de esta luz que hay fuera el que los ojos del cuerpo se engañen muchas veces, ya que confesamos consultarla sobre las cosas visibles, para que nos las muestre en la medida en que podemos verlas[4].

(*De doctrina christiana*, 21, 12, § 27), respondía al texto hebreo original, que dice «no permaneceréis».

§ 37[4] Agustín habla aquí de la creencia natural y distingue dos formas, a saber, anterior (fe o creencia en sentido estricto) o posterior al saber (convicción, más bien que creencia). El lenguaje genera, al menos, la primera, la cual es tanto más útil cuanto menos se sepa del tema, puesto que incita a investigar.

§ 38[1] Cf. *Efesios* 3, 16-17: «virtute corroborari per Spiritum eius in interiorem hominem, Christum habitare per fidem in cordibus vestris».

§ 38[2] Errata: se dice *di est* en vez de *id est*.

§ 38[3] Cf. 1 *Corintios* 1, 24. «Christum, Dei virtutem et sapientiam».

§ 38[4] Agustín introduce aquí la dimensión religiosa, en la que da gran importancia, además, a la actitud moral en el sentido de estar libre de las concupiscencias (*cupiditatibus, libidinibus*) (cf. *Solil.*, 1, 6, § 12; *De vera religione*, 3, 3). Siguiendo las huellas de Coseriu (p. 143: «völlig ungreiflich»), Piacenza comenta: «se apela a Dios con esa desenvoltura, como quien saca un comodín de la manga para ganar un juego donde se va perdiendo» (pp. 79, 80, 84-85, 91-92, 95). Pero, para Agustín, no hay ahí nada ilógico (cf. *Introducción*, I, 1; III, 2, *a*).

Capítulo XII

CRISTO, LA VERDAD, ENSEÑA INTERIORMENTE

§ 39 [*Las palabras de cosas sensibles dependen de la sensación o la memoria*]

Si sobre los colores consultamos a la luz y sobre las demás cosas que sentimos con el cuerpo consultamos a los elementos de este mundo e incluso a los cuerpos que sentimos, y a los mismos sentidos, que el alma utiliza como intérpretes[1] para conocerlas; y sobre las cosas que entendemos, consultamos con la razón a la verdad interior, ¿qué podemos decir para dejar claro que con las palabras entendemos algo más que el simple sonido que golpea nuestros oídos? Porque todas las cosas que percibimos, las percibimos con los sentidos del cuerpo o con el alma. Aquéllas son sensibles y éstas inteligibles[2]; o, por hablar según la costumbre de nuestros autores, a aquéllas las llamamos carnales y a éstas espirituales[3].

Cuando nos preguntan sobre las primeras, respondemos, si están a mano las cosas que sentimos; por ejemplo, si, mientras estamos viendo la luna nueva, se nos pregunta cuál es y en dónde está. Si el mismo que pregunta no ve, cree en las palabras, y muchas veces

§ 39[1] Véase § ap. 3; cf. Cicerón, *De natura deorum*, 2, 56, § 140: «sensus interpretes ac nuntii rerum»; *De legibus*, 1, 26. Sobre los sentidos externos y el sentido interior cf. *De libero arbitrio*, 2, 5, § 7-12.

§ 39[2] Esta distinción sitúa a Agustín en la corriente dualista, que va de Platón a Descartes: aunque los sentidos conozcan e incluso disciernan o filtren los objetos, es la razón la que consulta (§ 38) y alcanza la verdad.

§ 39[3] Cf. *Romanos* 7, 14: «quia lex spiritualis est, ego autem carnalis sum».

no cree; pero no aprende en modo alguno, a menos que él mismo vea lo que se le dice, en cuyo caso no aprende por las palabras que sonaron, sino por las cosas mismas y por los sentidos. Pues las palabras le suenan al que ve, lo mismo que le sonaron al que no ve[4]. Pero cuando no se nos pregunta sobre cosas que estamos sintiendo, sino sobre cosas que hemos sentido alguna vez, ya no expresamos las cosas mismas, sino las imágenes por ellas impresas y conservadas en la memoria. En cuyo caso desconozco en absoluto cómo digamos cosas verdaderas, si las estamos viendo falsas; a menos que contemos no que las vemos y sentimos, sino que las hemos visto y sentido. Llevamos, pues, estas imágenes en la intimidad de la memoria cual documentos[5] de las cosas antes sentidas; y como las contemplamos con la mente, cuando hablamos de buena fe, no mentimos[6].

Pero estos documentos son para nosotros. Pues aquel que oye, si sintió y presenció las cosas, no aprende con mis palabras, sino que él mismo las reconoce en las imágenes que lleva consigo; en cambio, si no las sintió, ¿quién no comprende que, más que entender, cree en las palabras[7]?

§ 40 [*Las preguntas adecuadas ayudan a aprender verdades intelectuales*]

En cambio, cuando se trata de aquellas cosas que contemplamos con el alma[1], es decir, con el entendimiento y la razón, hablamos sin duda de lo que vemos en aquella luz interior de la verdad, con la que se ilumina y goza el mismo hombre llamado interior[2]. Pero aun entonces nuestro oyente (*auditor*), si también él las ve con el ojo secreto y simple[3], conoce lo que digo no por mis palabras, sino por su

§ 39[4] Mi percepción directa es personal e intransferible; comunicarla a otro supone que éste tenga alguna noción previa (§ 33-37; véase *Introducción*, nota 39: Locke).

§ 39[5] Cf. *Conf.* 10, 8, § 13. En vez de «quaedam documenta» (Weigel, Gentili), leemos, como todos suponen en sus traducciones, «quasi documenta».

§ 39[6] Puesto que las cosas sensibles cambian, pueden no ser ahora como cuando las habíamos percibido. Por tanto, cuando hablemos de ellas (memoria), si queremos hacerlo «de buena fe» y no mentir, diremos cómo eran y no cómo son.

§ 39[7] Vale para la memoria lo dicho de la percepción directa en § 39[4].

§ 40[1] Se refiere a las cosas «inteligibles» o «espirituales» (§ 39), entre las cuales hay que incluir, en primer lugar, el lenguaje y los números (véase § ap 3[3]).

§ 40[2] Cf. *Romanos* 7, 22: «secundum interiorem hominem»; véase § 2[3]. Un ensayo que parece conjugar las ideas agustinianas de la luz y del lenguaje es el opúsculo del amigo de Spinoza, Piter Balling (cf., en nuestra edición, notas 218, 258-260, 263-264, 273).

§ 40[3] Posible alusión a *Mateo* 6, 22: «si oculus tuus fuerit simplex»; y a *Mateo* 6, 6.

propia contemplación. Luego tampoco a éste, que intuye la verdad, le enseño nada diciendo la verdad, puesto que no es enseñado por mis palabras, sino por las cosas mismas, que son evidentes, porque las manifiesta Dios en el interior[4].

De ahí que también sobre ellas podría él [oyente] responder si se le preguntara. Pues ¿qué hay más absurdo que pensar que con mi locución enseño algo a uno que, *antes* de yo hablar, podría, si se le preguntara, exponer eso mismo? Y así, si sucede con frecuencia que uno niegue algo al ser preguntado y que lo confiese al ser urgido con otras preguntas, eso se debe a que la debilidad de su visión le impide consultar a aquella luz sobre la cosa completa. A que lo haga por partes es estimulado cuando se le pregunta sobre estas mismas partes de que consta aquel todo que él no es capaz de contemplar completo. Y aunque es guiado por las palabras del que le pregunta, no lo es con palabras que le enseñan, sino que le inquieren de la forma en que el interrogado es capaz de aprender interiormente[5].

Como si yo te preguntara esto mismo que estamos tratando, a saber, si nada se puede enseñar con palabras, y te pareciera de entrada absurdo por no ser capaz de ver el conjunto. Por eso mismo, fue oportuno preguntarte del modo en que tus fuerzas son capaces de escuchar a aquel maestro interior[6]. Yo te diría: ¿de dónde has apren-

§ 40[4] Creemos que debe ser interpretado en el sentido de § 32[5].

§ 40[5] El método aquí descrito y practicado no es el memorístico, de preguntas y respuestas aprendidas, al uso entre los gramáticos latinos, como Donato y Prisciano (Collart, 283), sino el heurístico de la dialéctica platónica, tal como es practicada en el *Menón* (82e4-85d7), en el cual existe un progreso, que hemos subrayado con las cursivas, de un *antes*, un *mientras* y un *después*.

§ 40[6] La expresión «maestro interior», aplicada a Dios y a Cristo, ha servido de modelo a los ensayos homónimos de san Buenaventura y santo Tomás (ed. de Sanabria; cf. Caturelli; Arias Muñoz; Pérez Ruiz) y ha dado la pauta para interpretar este diálogo en sentido teológico (*Introducción*, I, 1) y para descubrir en los tres un primer esbozo de pedagogía cristiana (cf. Colleran; García Álvarez, 123-124; Flórez; Gentili, 715-718).

De hecho, santo Tomás (*De veritate*, 11, a1; *S. Theol.* 1, 117, a1) parte de la misma cita de *Mateo* 23, 8 (§ 46[2]) y de *Juan* 1, 9 para interpretar la tesis central de *El maestro* sobre la posibilidad de enseñar algo a otro mediante el lenguaje. Tras hacer una síntesis en forma de objeciones (cita sucesivamente y también *ad sensum* § 46, 6 y 29, 25-29, 33, 7, 46, 40, 37-38, 38, 40), utiliza, a la vez, la terminología de Agustín (*rationes seminales*, *scientiarum semina*) y la de Aristóteles (*formae naturales*, *intentiones intelligibiles*) a fin de probar sus dos tesis: 1) que el hombre conoce las cosas en virtud del poder de su razón como causa principal y de las imágenes sensibles o los signos lingüísticos como causa instrumental; 2) que Dios es maestro interior, porque es causa de la luz de la razón, la cual descubre que esas *rationes* o *formae*, que la constituyen, son «como cierta semejanza de la verdad increada en nosotros». En un

dido las cosas que, *mientras* hablo, admites que son verdaderas, estás cierto de ellas y confirmas que las conocías? Y tú me responderías quizá que yo te las había enseñado. Y entonces yo añadiría: ¿y si yo te dijera que había visto volar a un hombre, te dejarían mis palabras tan seguro como si oyeras que los hombres sabios son mejores que los necios? Sin duda que lo negarías, y contestarías que aquello no lo creías o que, si lo creías, lo ignorabas, mientras que esto lo sabías con toda certeza. Concluirías, pues, que con mis palabras no habías aprendido nada: ni en lo que ignoraras, al afirmarlo yo, ni en lo que supieras perfectamente: ya que, si también se te preguntara sobre cada cosa por separado, jurarías que lo primero te era desconocido y lo segundo conocido. Confesarías, en cambio, aquel todo que habías negado, cuando llegaras a conocer que las partes, de que él consta, son claras y ciertas[7].

Pues de todas las cosas que decimos, o el oyente ignora si son verdaderas, o no ignora [sabe] que son falsas, o sabe que son verdaderas. De estas tres posibilidades, en la primera cabe creer u opinar o dudar; en la segunda, oponerse y negarlo; en la tercera, asentir; pero en ninguna aprender. Pues el que, *después* de mis palabras, ignora la cosa; y el que sabe que oyó cosas falsas; y el que, al ser interrogado, podría responder las mismas cosas que se han dicho: todos ellos están convencidos de que no han aprendido nada con mis palabras[8].

texto paralelo, Tomás (*S. Theol.*, 1, 84, a3) critica, además, el platonismo del *Menón* (80e-86c; cf. *Eutid.*, 275d-278e) y defiende el platonismo religioso (a5) y espiritualista (a6) de Agustín, aunque no le resulta fácil compaginarlo con Aristóteles (a6, obj. 2).

§ 40[7] Véase § 40[5].

§ 40[8] De las tres actitudes aludidas, la más problemática es la tercera, en la cual el hombre interior «se ilumina y goza», porque conoce las cosas «por su propia contemplación». Nuestra interpretación, en *Introducción*, II, 3, *a*.

Capítulo XIII

LAS PALABRAS NI SIQUIERA TIENEN EL PODER DE DESCUBRIR EL INTERIOR DEL QUE HABLA

§ 41 [*Quien habla, puede ignorar lo que dice, y quien escucha, saberlo*]

De ahí que, incluso en las cosas que se contemplan con el alma, todo aquel que no puede contemplarlas por sí mismo, en vano oye las palabras del que las ve, a no ser porque es útil creerlas mientras las ignoramos. Por el contrario, el que las puede contemplar, en su interior es discípulo de la verdad, en el exterior juez del que habla o más bien de la misma locución. Pues con mucha frecuencia sabe éste lo que se ha dicho, y lo ignora el mismo que lo ha dicho[1].

Como si uno que cree a los epicúreos y piensa que el alma es mortal enuncia las razones que han sido aducidas por hombres más cultos sobre su inmortalidad, y le escucha otro que es capaz de contemplar lo espiritual. Este último juzga que es verdad lo que dice; el que habla, en cambio, ignora si dice la verdad o incluso considera que es muy falso. ¿Se ha de pensar, pues, que enseña lo que no sabe? Y, sin embargo, utiliza las mismas palabras que podría utilizar si lo supiera[2].

§ 42 [*El que habla, puede mentir o cometer un error o un* lapsus linguae]

Por consiguiente, ni esto les queda a las palabras: que con ellas se exprese, al menos, la intención (*animus*) del que habla, ya que no es

§ 41[1] Cf. *Solil.*, 1, 9, § 2.

§ 41[2] Sobre el epicureísmo cf. *Conf.* 6, 16, § 26; *ibid.*, 6-16; *Enarr. in psalmos*, 73, 25; Cicerón, *De finibus*, 1, 12, § 40.

seguro si éste sabe lo que dice. Y añade a ello los que mienten y engañan, que, como fácilmente comprenderás, no sólo no abren su intención con las palabras, sino que más bien la ocultan. Pues no pongo en absoluto en duda que esto es lo que buscan y de algún modo profesan las palabras de los hombres veraces: que quede patente la intención del que habla; y lo conseguirían, con la aprobación de todos, si no se permitiera hablar a los mentirosos[1].

Aunque la verdad es que muchas veces hemos comprobado, en nosotros y en otros, que no se pronuncian las palabras de las cosas que se piensan. Y veo que esto puede suceder de dos maneras: o cuando un relato aprendido de memoria y muchas veces repetido es pronunciado por alguien que está pensando en otra cosa, como nos pasa muchas veces al cantar un himno; o cuando, contra nuestra voluntad y por error de la lengua, se emiten unas palabras en vez de otras, ya que tampoco aquí se oyen los signos de las cosas que tenemos en la mente[2].

Porque también los mentirosos piensan en las cosas que hablan, pero de forma que no sabemos si dicen la verdad, aunque sabemos que tienen en la mente lo que dicen; a menos que les suceda a ellos una de las dos cosas que acabo de mencionar. Y, si alguien sostiene que esto último rara vez sucede y que, cuando sucede, resulta claro, aunque muchas veces queda realmente oculto y a mí me ha engañado muchas veces al escuchar a otros, no le contradigo[3].

§ 43 [*Las palabras usadas pueden ser equívocas para el oyente*]

Pero aquí se presenta otro caso, por cierto muy patente, pero que es semilla de innumerables discusiones y peleas: cuando el que habla significa lo mismo que piensa, pero casi siempre sólo para él mismo

§ 42[1] Puesto que la idea tiende por naturaleza a su objeto, tiende también a expresarse en la palabra correcta, y, por tanto, también ésta tiende a significarlo, de acuerdo con la «regla» del valor semántico del lenguaje (§ 22[2]). La mentira sería, pues, un hecho más bien excepcional; cf. *De fide et symbolo*, 3, 3; *De mendacio*, 3, 3.

§ 42[2] Agustín distingue dos formas de *lapsus*: por asociar incorrectamente (véase § 43[1]) dos ideas al recitar algo de memoria (*lapsus mentis*) y por pronunciar un término por otro (*lapsus linguae*). Por lo dicho en la nota precedente y salvo enfermedad mental o física, ambos serían, sin embargo, una excepción.

§ 42[3] Agustín señala con perspicacia que los *lapsus* de los mentirosos no son tan raros ni tan fáciles de descubrir como cabría pensar, con lo cual apunta de algún modo a su mecanismo inconsciente (§ 43[2]). En efecto, el excesivo interés que el mentiroso pone en expresar bien lo que quiere decir le puede llevar a insinuar más bien lo que debería, pero no quiere, decir: por ejemplo, pronunciando una palabra que le delata o diciendo un auténtico disparate.

y para algunos otros, mientras que para el que le escucha e incluso para algunos más no significa lo mismo. Y así, si alguien nos dijera a nuestros oídos que el hombre es superado en *virtud* por algunas fieras, al punto sentiríamos que no lo podíamos soportar y refutaríamos con todo brío esa afirmación, tan falsa y pestilente[1]. Y, sin embargo, quizá él llame *virtud* a las fuerzas del cuerpo y enuncie con este nombre lo que realmente pensó, y no mienta ni se equivoque sobre las cosas; ni conecte mal las palabras aprendidas de memoria, por estar pensando en otra cosa; ni pronuncie algo distinto de lo que quería expresar, a consecuencia de un *lapsus linguae*[2]; simplemente designa con distinto nombre que nosotros la cosa que él piensa. Le daríamos, pues, al instante nuestro asentimiento si pudiéramos penetrar su pensamiento; ya que con las palabras pronunciadas y con la opinión expuesta él no ha logrado todavía dejárnoslo claro.

Dicen algunos que este error se puede subsanar mediante definiciones, en este caso, por ejemplo, definiendo qué es «virtud». Con lo cual se vería, según dicen, que la controversia no es sobre la cosa, sino sobre el nombre. Yo se lo concedería si me contestaran a esto: ¿acaso se puede hallar algún buen definidor? Lo cierto es que contra el método de definir se han discutido muchas cosas, que ni es oportuno tratar en este lugar ni yo las apruebo del todo[3].

§ 44 [*Las palabras pronunciadas pueden ser mal oídas*]

Paso por alto que muchas cosas no las oímos bien y discutimos largo y tendido sobre ellas como si las hubiéramos oído. Por ejemplo, cuando hace poco yo dije *misericordia* con cierto término púnico, tú decías que a quienes conocen mejor esta lengua les habías oído que

§ 43[1] Este error en la comunicación obedece a dos motivos varias veces aludidos: la ambigüedad del lenguaje y la ignorancia del oyente.

§ 43[2] Agustín define aquí mejor la primera forma de *lapsus* (mental) de § 42[2], a saber, como incorrecta asociación de palabras (*verba contexit*, y no *contexat*, como, por error, dice Weigel) y, por tanto, de ideas. Pero, como en ambos casos atribuye el fallo al hecho de «pensar en otra cosa», no parece adivinar que a veces (§ 42[3]) las causas son más o menos inconscientes (cf. S. Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, en *Obras completas*, trad. de L. López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, I, pp. 654 ss.; [1]1901).

§ 43[3] De acuerdo con su relativismo ante el valor del lenguaje y en oposición a otros contemporáneos (Cicerón, *De finibus*, 2, 2, § 4-6; Mario Victorino, *De definitionibus*, erróneamente atribuido a Boecio), Agustín no estima que el recurso a la definición sea la piedra filosofal por excelencia; pero tampoco la desprecia para dejarlo todo en una vana retórica (véase § 24[1]: alusión a Sexto Empírico; cf. *Contra academicos*, 1, 5, § 15).

[ese término] significaba más bien *piedad*. Yo, en cambio, me resistía a aceptarlo, diciendo que se te había olvidado totalmente algo que habías aprendido. Porque a mí me había parecido que no habías dicho «piedad» (*pietas*), sino «fe» (*fides*), a pesar de que estabas sentado muy cerca de mí y estas dos palabras [en latín] no tienen un sonido similar, como para engañar al oírlas. Y, sin embargo, yo creí largo rato que tú no sabías qué se te había dicho, cuando era yo el que no sabía qué habías dicho tú. Pues, si te hubiera oído bien, no me hubiera parecido absurdo que *piedad* y *misericordia* se dijeran en púnico con una sola palabra[1].

Esto sucede con frecuencia. Pero dejémoslo, como hemos dicho, no vaya a dar la impresión de que incito a calumniar a las palabras de la negligencia del que escucha o de la sordera de los hombres. Me inquietan más las cuestiones que he enumerado antes: que, después de haber percibido nítidamente por el oído las palabras y ser éstas latinas, no logramos conocer los pensamientos de quienes hablan, aunque somos de la misma lengua.

§ 44[1] ¿Supone este error de Agustín que él conocía el «púnico» o lengua vulgar de Tagaste peor que su hijo? Así lo insinúa Adeodato («quienes conocen mejor esta lengua») y parece suponer G. Weigel, al afirmar que el púnico «no le [a Agustín] era del todo desconocido» (p. 425, nota 89; cf. *Serm.* 167, 3, § 4). En todo caso, eso explicaría mejor que Agustín creyera que Adeodato le decía *fides* y no *pietas*, pues quizá alternaban el púnico con el latín.

Capítulo XIV

CRISTO ENSEÑA EN EL INTERIOR, EL HOMBRE ESTIMULA CON PALABRAS EN EL EXTERIOR

§ 45 [*El discípulo aprende, si juzga de la verdad y veracidad del maestro*]

Pero he aquí que ya lo dejo y concedo que, cuando las palabras son recibidas en el oído de quien las conocía, puede[1] éste saber que quien habla ha pensado sobre las cosas que aquéllas significan. Cabe, sin embargo, preguntarse si con eso mismo aprende también si dijo la verdad, que es lo que aquí se pregunta.

¿Tienen por profesión los maestros que sean percibidos y retenidos sus pensamientos, y no las mismas disciplinas que piensan transmitir hablando? En efecto, ¿quién es tan estúpidamente curioso que envíe su hijo a la escuela para que aprenda lo que el maestro piensa[2]?

Por el contrario, una vez que los maestros han explicado con palabras todas esas disciplinas que profesan enseñar, e incluso las relativas a la misma virtud y la sabiduría[3], aquellos que se llaman *discípulos* se preguntan a sí mismos si se les ha dicho la verdad; y lo hacen contemplando, en la medida de sus fuerzas, aquella verdad

§ 45[1] Errata: se dice *posee* en vez de *posse*.

§ 45[2] La función del profesor depende del deseo de los padres y los alumnos, y éstos buscan la «disciplina» o enseñanza de una doctrina verdadera (§ ap. 12) y no opiniones personales.

§ 45[3] La enseñanza o disciplina incluye, para Agustín, la formación moral (§ 21[3]) y también la religiosa: «Deus ipse [est] summa sapientia; cultus autem Dei sapientia est hominis, de qua nunc loquimur» (*De trinitate*, 13, 19, § 24).

interior, pues es entonces cuando aprenden. Y, cuando han comprobado en su interior que lo dicho es verdadero, lo alaban, sin darse cuenta de que no alaban tanto a los que enseñan cuanto a los enseñados; y eso, suponiendo que aquéllos sepan lo que enseñan.

Se equivocan, en cambio, los hombres llamando maestros a los que no lo son, debido a que casi nunca media un intervalo entre el momento de la locución y el del conocimiento. Y, como aprenden en su interior inmediatamente después de la alocución del que diserta, juzgan que han aprendido de aquel que exteriormente les ha enseñado[4].

§ 45[4] Como ha reconocido acerca de sí mismo y de Adeodato (§ 40 y 40[4]), Agustín afirma que el aprendizaje, por ser esencialmente personal, depende más del discípulo que del profesor.

[Conclusión

PERSPECTIVA RELIGIOSA SOBRE EL LENGUAJE]

§ 46 [*Cristo, palabra exterior y verdad interior*]

Mas, sobre toda la utilidad de las palabras, que, si bien se considera, no es pequeña, nos preguntaremos en otro momento, si Dios lo permite[1].

Pues aquí te he advertido que no les atribuyamos más de la que conviene, a fin de que no sólo creamos, sino que comencemos a entender con cuánta verdad se ha escrito con la autoridad divina que no llamemos maestro nuestro a nadie en la tierra, porque el único maestro de todos está en los cielos[2]. Qué haya, en cambio, en los cielos nos lo enseñará él mismo, que a través de los hombres nos amonesta con signos y desde el exterior, para que, convirtiéndonos a él en nuestro interior, seamos instruidos. Amarle y conocerle es la vida bienaventurada, que todos proclaman buscar, y que pocos, sin embargo, se alegran de haber realmente encontrado[3].

§ 46[1] Los aspectos positivos del lenguaje serán puestos de manifiesto, sobre todo, en *De doctrina christiana* y *De trinitate.*

§ 46[2] Cf. *Mateo* 23, 8: «et patrem nolite vocari vobis super terram, unus enim est pater vester, caelestis. Nec vocemini magistri, quia magister vester unus est, Christus». No se trata de una cita literal, como parece suponer Pérez Ruiz (191, 200; véase § 2[4]), sino de una síntesis personal de dos frases en una, cuyo sentido es fiel al original (*In Joan. Ev.*, I, 1, § 8).

§ 46[3] La actitud filosófica de Agustín ante el lenguaje no excluye la inteligencia, sino que la incluye, puesto que refleja su método teórico y su actitud ante la vida, que consiste, como en el Descartes de las *Meditaciones* (I-III) e incluso en el Spinoza del *Tratado de la reforma del entendimiento* (§ 1-13, 35-38, 42), en volver del exterior al interior, para pasar finalmente del interior a Dios. Es lo que formuló en su célebre

Pero ahora ya quisiera que me dijeras qué opinas de todo este mi discurso. Porque, si comprendiste que es verdadero todo lo que he dicho, también, si se te preguntara sobre cada proposición (*sententia*), dirías que las sabes; pues ves de quién has aprendido esto; no, por cierto, de mí, aunque respondieras a todas mis preguntas. En cambio, si no comprendiste que es verdadero, ni yo ni él te hemos enseñado: yo, porque nunca puedo enseñar; él, porque tú todavía no puedes aprender[4].

Ad.: La verdad es que yo he aprendido, con la admonición de tus palabras, que el hombre no consigue con ellas otra cosa que ser invitado a que aprenda[5], y que, cualquiera que sea la magnitud del pensamiento de quien habla, a través de su locución es muy poco lo que de él se manifiesta. Por el contrario, saber si es verdad lo que se dice, sólo lo enseña aquel que, cuando hablaba fuera, nos advirtió que él habita en nuestro interior, y al que yo, con su ayuda, amaré desde ahora tanto más ardientemente cuanto más avance en mi estudio[6].

En cuanto a este discurso tuyo, que has pronunciado seguido, te agradezco, sobre todo, que haya adelantado y resuelto todas las objeciones que yo me disponía a hacerte, y que no hayas dejado absolutamente nada, que me planteara alguna duda, a lo que aquel oráculo secreto no me respondiera tal como se decía en tus palabras[7].

expresión, de todos conocida: «Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende teipsum. Illuc ergo tende unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad Veritatem?» (*De vera relig.*, 39, § 72; cf. *De quant. animae*, 35, § 79).

§ 46[4] La debilidad de Adeodato no se refiere a su inteligencia, sino quizá a su edad y a su formación religiosa.

§ 46[5] Errata: dice *ut discar* en vez de *ut discat*; cf. *De libero arbitrio*, II, 14, § 34: «foris admonet, intus docet».

§ 46[6] Pese a que Adeodato atribuye aquí su progreso en el conocimiento del lenguaje «sólo» a Dios, reconoce, con igual hipérbole, que las palabras de su padre le han guiado y que han resuelto todas sus dudas u objeciones.

§ 46[7] Este «oráculo secreto» (cf. *Cratilo*, 384a, 396d, 413ª) parece ser el «maestro interior» (§ 40).

Apéndice

OTROS TEXTOS DE AGUSTÍN DE HIPONA SOBRE EL LENGUAJE

DEL ORDEN (386)*

§ 1 [*La razón, Dios y el alma*]

Razón es el movimiento de la mente, que puede distinguir y conectar las cosas que se aprenden. Pero servirse de ella como guía para entender a Dios o a la misma alma, que existe en nosotros o en cualquier otra parte (todas partes), es sumamente raro el tipo de hombres que puede hacerlo; y ello por el exclusivo motivo de que a todo aquel que se ha adentrado en los negocios de estos sentidos le resulta difícil volver a sí mismo. De ahí que, como los hombres se esfuerzan, incluso en las cosas falaces, en hacerlo todo con la razón, son muy escasos también los que ignoran totalmente qué es la misma razón[1] (2, 11, § 30).

§ 2 [*El hombre: animal racional mortal*]

Y veamos, en primer lugar, en dónde se suele utilizar esta palabra llamada *razón*. Porque lo más que nos debe interesar es el hecho de que el mismo hombre ha sido definido por los sabios antiguos en estos términos: «el hombre es un animal racional mortal». Vemos que, en esta definición, a lo puesto como género y denominado *animal* se le añaden dos diferencias, con las que, en mi opinión, el hombre debía sentirse amonestado a dónde debía volver y de dónde debía huir. Pues, así como el progreso del alma hacia las cosas mortales es la caída, así el regreso de ellas debe ser hacia la razón. En una palabra, el alma se separa de las bestias en cuanto se dice racional; y de las cosas divinas, en cuanto se dice mortal. De ahí que, si no mantiene aquello, será bestia; si no se aparta de esto, no será divina[1].

* Puesto que esta selección se orienta a completar y esclarecer aspectos de *El maestro*, a ello se limitarán también estas notas.

§ 1[1] Véase § 46[3], ap. 2, ap. 6. El dualismo antropológico (sentidos y razón), el método (análisis y síntesis) y el objetivo metafísico (alma y Dios) son un sorprendente anticipo de las *Meditaciones* de Descartes.

§ 2[1] Sobre la definición de hombre: § 24[2]; *Introducción*, III, 2, *b*. El tono del texto es cristiano (§ 46[3]) y, a la vez, neoplatónico (J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris, 1970, pp. 153, 180).

[*Racional y razonable*] Ahora bien, puesto que hombres sumamente doctos suelen señalar, con toda penetración y sutileza, qué diferencia existe entre *racional* y *razonable*, no hay que menospreciarla en absoluto en el tema que tratamos. Pues dijeron que *racional* es lo que usa o puede usar la razón; *razonable*, en cambio, lo que es hecho o dicho por la razón. Podemos decir, pues, que estos baños y nuestras conversaciones son razonables, y que, en cambio, el que ha hecho aquéllos o nosotros que hablamos, somos racionales. Por tanto, la razón procede del alma racional y va hacia aquellas cosas que o se hacen o se dicen razonables[2] (2, 11, § 31).

§ 3 [*Sociedad: lenguaje y números*]

Así, pues, ya hay tres géneros de cosas en las que aparece lo calificado de *razonable*. El primero consiste en las cosas hechas en vistas a un fin; el segundo, en las que se dicen; el tercero, en las que agradan. El primero nos advierte que no hagamos nada temerariamente; el segundo, que enseñemos con rectitud; el último, que contemplemos con alegría. El primero reside en las costumbres; en cambio, los otros dos residen en las disciplinas de las que ahora tratamos[1].

En efecto, aquello que en nosotros es racional, que usa de la razón y que o hace o sigue las cosas razonables, puesto que en virtud de cierto vínculo natural estaba constreñido a asociarse con aquellos con quienes tenía en común la misma razón, y puesto que el hombre no podía vincularse con toda firmeza a otro hombre a menos que hablaran entre sí y se fundieran de algún modo sus almas y pensamientos, comprendió que había que imponer a las cosas ciertos vocablos, es decir, sonidos dotados de significado, para servirse, por así decirlo, de los sentidos como de intérpretes para unir consigo los ánimos de los demás, ya que no podían percibirlos directamente[2].

Mas, como las palabras de los ausentes no podían oírse, aquella

§ 2[2] Compárese con «significable» (§ 8[2]). El término «baños» alude a la finca de Casiciaco, donde esta obra fue escrita.

§ 3[1] La sociedad, el lenguaje y el mismo placer, o más bien la felicidad (§ 21[3], 46), pueden y deben ser objeto de la razón.

§ 3[2] No sólo desde Demócrito (Di Cesare, 45-49), sino desde los sofistas o antes (cf. *Cratilo*, 385d-e; Aristóteles, *Política*, I, 2; Locke, *Ensayo*, 3, 1, § 1-2; 2, § 2 y 6), se ha afirmado que el lenguaje, como signo «convencional», ayuda a constituir la sociedad humana (cf. *De civ. Dei*, 19, 7; *De trinitate*, 10, 1, § 2; *Epist.* 102, 2, § 10). Pocos, sin embargo, conciben que sus vínculos puedan ser tan estrechos como los aquí descritos por Agustín y más tarde por Spinoza (*Ética*, 4, 18, esc. [c]: «de suerte que los cuerpos y las almas de todos formen como una sola alma y un solo cuerpo»; *Tratado político*, 2, § 21; 3, § 2, etc.).

razón dio a luz las letras, anotando y distinguiendo todos los sonidos de la voz y de la lengua. Pero no podía realizar nada de esto mientras pareciera que la multitud de las cosas se extendía al infinito por no haberles fijado algún término. De ahí que se experimentó, con fuerza imperiosa, la necesidad de la numeración[3]. Descubiertas estas dos cosas, apareció la profesión de los copistas y de los maestros de las primeras letras, algo así como la infancia de la gramática, a la que Varrón da el nombre de *literatura*, pues cómo se llame en griego no lo recuerdo bien en este momento[4] (2, 12, § 35).

§ 4 [*Tipos de letras*]

Siguiendo adelante, la razón se percató de que entre los mismos sonidos de la boca, con los que hablamos y que ya había asignado a las letras, hay algunos que fluyen de la garganta con una sencilla y variada apertura de los labios, como si fueran simples y se emitieran sin colisión alguna; otros que exigen diversos grados de compresión de la boca, aunque manteniendo algún sonido; y otros, finalmente, que no podrían emitirse sin asociar a ellos los primeros. De ahí que llamó a las letras, siguiendo el mismo orden en que acabamos de exponerlas, *vocales, semivocales* y *mudas*[1].

A continuación señaló las sílabas, y después clasificó las palabras en ocho géneros y formas, distinguiendo con pericia y agudeza todos sus movimientos, unidades y enlaces (*iunctura*). A partir de ahí, teniendo en cuenta los números y el tamaño, prestó atención a las distintas duraciones de los sonidos y las sílabas, y comprobó que los espacios de tiempo que duran las sílabas largas y breves son los unos

§ 3[3] Números y lenguaje van unidos por ser obra de la razón. En cuanto a los números, aunque se perciben también por los sentidos, en la medida en que son inmutables, es decir, relaciones fijas y ordenadas (matemáticas), que tienen por fundamento el concepto de unidad, sólo la razón los comprende (*De libero arbitrio*, 2, 8, § 20-24; cf. Frege, 204-205; Rodríguez Neira, 155-156).

§ 3[4] Agustín conoce el nombre griego «gramática» y su etimología (*grámmata*, letras) (§ ap. 5), difundido por Dionisio Tracio y usado ya por Platón (*Cratilo*, 431e: *grammatikê tejnê*; cf. Cenacchi, 285, notas 24-25). Su duda procede, pues, de que en latín existen dos términos, *grammatica* y *litteratura*, con la misma raíz y distintos significados (véase § ap. 5).

§ 4[1] La clasificación de las letras y su relación a los órganos fonadores fueron esbozadas por Platón (cf. *Cratilo*, 424c; *Filebo*, 18b-c; *Teeteto*, 203b), pero recibieron su forma definitiva con Aristóteles (cf. *Poética*, 20, 1456b 20-25; Sexto Empírico, *Contra academicos*, I, 4, § 99-103). Nemesio de Edesa (siglo II) «hace un detallado inventario de todos esos órganos bucales con sus características» (Soria, 1965, 392/135-6n).

dobles y los otros simples. Señaló también estos detalles y los ordenó en reglas fijas[2]. (2, 12, § 36)

§ 5 [*Literatura e historia*]

Podía darse por terminada la gramática; mas, como con su mismo nombre reclama su relación con las letras, de donde procede su nombre latino *litteratura*, ha resultado que incumbe necesariamente a ella el poner por escrito cuanto es digno de ser recordado. De ahí que a esta disciplina haya venido a unirse un nombre ciertamente único, pero de temática infinita y variada, la historia, más llena de cuidados que de satisfacción y verdad, más ardua para los gramáticos que para los mismos historiadores[1]. (2, 13, § 37)

§ 6 [*Tres clases de sonidos*]

La razón quiere ir directamente a Dios, pero le estorban los sentidos. Comenzó primero por el oído, puesto que éste le decía que las mismas palabras eran suyas, dado que con ellas ya había hecho la gramática, la dialéctica y la retórica. Pero la razón, con su enorme poder de discernir, pronto vio cuál era la diferencia entre el sonido y lo por él significado. Comprendió que al juicio del oído no pertenece otra cosa que el sonido y que éste es triple: el que reside en una voz animal (*animans*), el de las cosas que producen con sus órganos un soplo, y el que se emite mediante una percusión. Al primero pertenecen los trágicos o cómicos o los coros de cualquier tipo y todos los que cantan con su propia voz; el segundo se atribuye a las flautas e instrumentos análogos; al tercero pertenecen las cítaras, las liras, los címbalos y todo objeto que es capaz de sonar golpeándolo[1] (2, 14, § 39).

SOLILOQUIOS (*ca.* 387)

§ 7 [*Utilidad de escribir los propios pensamientos*]

Llevaba yo largo tiempo dando vueltas a muchas y diversas cuestiones y había pasado muchos días buscándome con todo esmero a mí

§ 4[2] Clara alusión a la morfología (ocho partes de la oración, todas ellas mencionadas en *El maestro*), la sintaxis y la métrica (cf. Collart, 286-287; Cenacchi, 285, nota 26).

§ 5[1] Sobre la inclusión de la historia en la parte crítica de la gramática: Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, I, 2, § 92-93; 10-11, § 248-269.

§ 6[1] La división de las letras (§ ap. 4[1]) es una subdivisión de la primera clase de esta división tripartita de sonidos (véase § 1[5]).

mismo y a mi bien, y qué mal tenía que evitar, cuando de repente me llegó una voz, no sé si de mí mismo o de otro, de fuera o de dentro, pues esto es justamente lo que deseo grandemente saber. Me dijo, pues, aquella voz:

Razón: ¡Ea, supón que has descubierto algo! ¿A quién se lo confiarás, a fin de que pases a otras cosas?

Agustín: Sin duda que a la memoria.

Razón: ¿Pero es tan poderosa como para conservar fielmente todos los pensamientos?

Agustín: Difícil es, o más bien imposible.

Razón: Por eso es necesario escribir. ¿Qué haces entonces para que tu salud se resista al trabajo de escribir? Pues estas cosas no deben hacerse al dictado, puesto que requieren plena soledad.

Agustín: Tienes razón. Por eso no sé en absoluto qué hacer.

Razón: Pide salud y ayuda para cumplir tus deseos, y pon también esto por escrito a fin de que te sientas más animado viendo tu obra. Después, resume en unas breves conclusiones lo que vas descubriendo. Ni te preocupes demasiado por atraer una gran masa de lectores; con esto bastará a tus pocos conciudadanos[1] (1, 1, § 1).

§ 8 [*Conocimiento humano e iluminación divina*]

Razón: Y ahora permite que, en la medida en que la presente circunstancia lo exige, también te enseñe algo acerca de Dios a partir de aquella semejanza de las cosas sensibles. En efecto, Dios es inteligible y también son inteligibles los objetos contemplados (*spectamina*) por las diversas disciplinas; pero existe entre ambos una gran diferencia[1]. Pues sin duda que la tierra es visible, y también la luz; pero la tierra sólo puede ser vista si es iluminada por la luz. Por tanto, también nosotros debemos creer que, cuanto enseñan las diversas disciplinas y que cualquiera entiende y admite sin la menor duda como totalmente verdadero, no puede ser entendido a menos

§ 7[1] Este texto tiene un claro parentesco con el final del *Fedro* y la *Carta VII* de Platón, en cuanto a la utilidad de la escritura para conservar los propios pensamientos y progresar en el estudio al ver los resultados obtenidos. Pero más todavía con las filosofías autobiográficas, uno de cuyos mejores representantes es Petrarca: se convierte leyendo las *Confesiones*, atraído por su bellísimo estilo pasa a la Biblia y halla su consuelo en el análisis de las ocultas inquietudes de su alma y en su unión con Dios (cf. *De vita solitaria*, 78-100, 240, 250-252, 666-667, 673-674; «transformatus sum in alterum Augustinum»: p. 667), y se prolonga en románticos, como Chateaubriand y Goethe (cf. Ortega, IV, 389, 425), en Papini, Unamuno, María Zambrano, etcétera.

§ 8[1] Se trata de la dualidad de lo sensible y lo inteligible; véase § 39[2], § ap. 14[2].

que sea iluminado por algo así como su propio sol[2]. Y así como en nuestro sol cabe distinguir estos tres aspectos: que existe, que brilla y que ilumina, así también en aquel secretísimo Dios, a quien tú quieres entender, hay estas tres cosas[3]: que existe, que es entendido y que hace entender las otras cosas. Me atrevo, pues, a enseñarte a que entiendas estas dos cosas: a ti mismo y a Dios[4]. Pero antes responde a esto: ¿aceptarás estas cosas como probables o como verdaderas?

Agustín: Sin duda como probables. Y he de confesar que me he elevado a una esperanza mayor. Pues, aparte de aquellas dos cosas relativas a la línea y a la esfera [§ 10], no me has dicho nada que me atreva a calificar de auténtico saber (*scire*).

Razón: Nada extraño, puesto que hasta ahora no te he expuesto nada de tal forma que se te pueda exigir su percepción (1, 8, § 15).

§ 9 [*Soliloquio como diálogo interior*]

Agustín: No tengo nada que objetar, y me avergüenzo de la temeridad con que antes he asentido a tus preguntas.

Razón: Es ridículo que te avergüences. Pues precisamente hemos elegido esta forma de conversación, que quiero llamar y titular con el nombre de *Soliloquios*, porque hablamos con nosotros mismos; y, aunque el nombre sea nuevo y quizá duro, es bastante adecuado para expresar la realidad. Porque, como no existe mejor método para buscar la verdad que el de preguntas y respuestas[1], y no se encuentra a casi nadie que no se ruborice cuando es vencido en una discusión; y como casi siempre resulta que el confuso griterío de la terquedad da al traste con el debate ordenado de un tema, dejando incluso

§ 8[2] La idea agustiniana de iluminación (§ 40[8]) es de origen neoplatónico o más bien platónico y bíblico: en *De civ. Dei* (10, 2) la atribuye a Juan (*Juan* 1, 1) y a Plotino (*Enéadas*, 5, 6, § 4; cf. San Miguel, 156, 170, etc., aunque no cita *El maestro*), el cual (*ibid.*, 8, 9-10), a su vez, la recibe de Platón (*República*, 533d). Y quizá ya le fuera familiar desde su época maniquea (cf. *Contra Fausto*, 5, 11; *Retract.*, 1, 4, § 4; Weigel, 422-424; Capánaga, 1957, I, 525-526).

§ 8[3] En virtud de la dualidad señalada (§ ap. 8[1]), el proceso es, pues, de las cosas sensibles a Dios y de éste a las cosas (texto citado en § 46[3]). Así lo confirma este otro texto: «promittit enim ratio, quae tecum loquitur, ita esse demonstraturum Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam menti quasi sui sunt ocul, sensus animae [...] Deus autem est ipse qui illustrat» (*Sol.* 1, 6, § 12).

§ 8[4] Un poco antes había escrito Agustín la célebre frase «noverim te, noverim me» (2, 1, § 1).

§ 9[1] Sobre el método dialéctico véase: «disputar» y § 1[2], § 16[3], etcétera.

profundas heridas, casi siempre disimuladas y a veces manifiestas, en los ánimos: me ha parecido que, con la ayuda de Dios, buscaría la verdad de la forma más tranquila y cómoda si yo mismo me formulaba las preguntas y me daba las respuestas. Así, pues, no tienes que sentir reparo alguno, si alguna vez te has aferrado temerariamente a una idea, en examinarla de nuevo y desdecirte. Pues no hay otra manera de salir del aprieto[2] (2, 7, § 13).

§ 10 [*Dialéctica y gramática*]

Razón: ¿Qué te parece, pues: el arte de disputar es verdadero o falso?

Agustín: ¿Quién va a dudar de que es verdadero? Pero también la gramática es verdadera.

Razón: ¿Exactamente igual una que otro?

Agustín: No veo qué sea más verdadero que la verdad.

Razón: Pues aquello que no tiene nada falso. E, intuyendo esto hace un momento, te disgustabas de que algunas cosas, no sé por qué, no podían ser verdaderas, a menos que fuesen falsas[1]. ¿O ignoras que todas aquellas cosas fabulosas y abiertamente falsas pertenecen a la gramática?

Agustín: Claro que no lo ignoro. Pero, en mi opinión, no son falsas por la gramática, sino que ésta las expone tales como son. En efecto, la fábula es una mentira que ha sido compuesta para ser útil o agradable. La gramática, en cambio, es la disciplina que custodia y regula las voces articuladas; en virtud de este oficio, está obligada a recopilar cuantas cosas han sido confiadas a la memoria o a la escritura, incluidas las ficciones, mas no para falsificarlas, sino para dar de todas ellas una explicación correcta.

Razón: De acuerdo; pues no me importa ahora si has definido y distinguido bien esas dos cosas. Te pregunto, en cambio, esto: ¿es la misma gramática o es más bien el arte de disputar la que muestra si esas cosas son correctas?

Agustín: No niego que la virtud y pericia de definir, con la que he intentado distinguir esas dos artes, se atribuyen al arte de la disputa (2, 11, § 19).

§ 9[2] Sobre las discusiones y la actitud temeraria véase § 31-32. De forma análoga a Agustín, también Balling propone superar las discusiones verbales mediante la reflexión personal y la luz interior (§ 1-7).

§ 10[1] El principio de que lo que no puede ser falso, tampoco verdadero, se parece más a la tesis neopositivista de la verificación o falsación que a la doctrina aristotélica de que la verdad y la falsedad sólo se hallan en el juicio (§ 16[3]), y no en el concepto (*De interpr.*, 16a9-18, 25-27).

§ 11 [*Gramática y fábulas*]

Razón: Pero la gramática, si es verdadera, ¿no lo es precisamente por ser una disciplina? Pues disciplina viene de *discere* (aprender). Y no se puede decir que nadie ignora aquello que aprende y retiene en la memoria; ni nadie sabe cosas falsas. Luego toda disciplina es verdadera.

Agustín: Ciertamente, no veo que en este breve razonamiento se conceda algo a la ligera. Pero me inquieta el que, en virtud del mismo, alguien piense que también aquellas fábulas son verdaderas, puesto que también las aprendemos y retenemos en la memoria[1].

Razón: ¿Pero es que nuestro maestro no quería que creyéramos y conociéramos todo cuanto nos enseñaba?

Agustín: Aún más, nos insistía con vehemencia que las conociéramos.

Razón: ¿Acaso nos insistió alguna vez en que creyéramos en que Dédalo había volado?

Agustín: Por supuesto que eso nunca. Pero está claro que, si no aprendíamos de memoria la fábula, hacía que apenas pudiéramos mantener algo en las manos[2] (2, 11, § 20).

§ 12 [*Todas las disciplinas dependen de la verdad*]

Razón: Dime ahora qué disciplina contiene los criterios de las definiciones, las divisiones y las distribuciones.

Agustín: Ya hemos dicho antes que esos criterios están incluidos en las reglas de la disputa.

Razón: Luego la gramática ha sido creada para ser disciplina y ser verdadera por el mismo arte al que antes has defendido de toda falsedad. Y esto no me es lícito aplicarlo a la sola gramática, sino a todas las disciplinas sin excepción. Pues tú has dicho, y has dicho bien, que no conoces disciplina alguna en la que no sea el derecho de dividir y de distribuir el que hace de ella una disciplina. Ahora bien, si por lo mismo que son disciplinas, son verdaderas, ¿habrá alguien que niegue que es la misma verdad la que las hace a todas ellas verdaderas disciplinas?

Agustín: Estoy casi a punto de asentir a tus palabras. Pero me hace dudar el hecho de que el método de disputar lo incluimos tam-

§ 11[1] Sobre la historia y la gramática véase § 5[1].

§ 11[2] Alusión a los duros castigos corporales, sobre todo los de las varas, correas y palmeras, que Agustín recuerda no sin cierta amargura (*Conf.*, 1, § 15, 20, 23).

bién entre esas disciplinas. Por eso estimo que es aquella verdad por la que también esta razón es verdadera (2, 11, § 21).

DE LA CANTIDAD DEL ALMA (387-388)

§ 13 [*Aprendizaje del griego y del latín*]

Muchos griegos nos oyen hablar otra lengua con mayor frecuencia que ven a un funambulista; pero, para aprender nuestra lengua, suelen ponerse en manos de maestros, lo mismo que nosotros cuando queremos aprender la suya[1] (18, § 32).

§ 14 [*Alma y cuerpo de las palabras*]

Evodio: Bien, concedo ya que una cosa es el sonido que significa y otra la cosa que es significada.

Agustín: Entonces, dime si, sabiendo la lengua latina, podrías nombrar de viva voz al *sol* si la idea del sol no precediera al sonido.

Evodio: De ningún modo.

Agustín: Puesto que el mismo nombre (*sol*) consta de sonido y de significado, y el sonido pertenece al oído y el significado a la mente, ¿no consideras que en el nombre, como en un ser animado, el sonido es el cuerpo y el significado, en cambio, es como el alma?[1].

Evodio: Nada me parece más semejante.

Agustín: Mira ahora si el sonido del nombre se puede dividir en letras, mientras que su alma, es decir, su significado, no puede [...] En el nombre del *sol* la división del sonido se hace de tal suerte que ninguna parte suya conserva significado alguno. Por eso, una vez dilacerado el cuerpo del nombre, considerábamos aquellas letras cual miembros exánimes, es decir, carentes de significado [...] Por eso mismo, si halláramos algún nombre que, una vez dividido, puede significar también algo con cada una de sus partes, es necesario que concedas que con tal división no se ha producido, por así decirlo, su muerte total, puesto que te parecerá que los miembros considerados aisladamente siguen significando algo y como respirando [...] Me viene a la mente *Lucifer*[2] (22, § 65).

§ 13[1] Sobre el conocimiento que Agustín podía tener del griego véase § 15[3], 21[1].

§ 14[1] Sobre esta explicación del lenguaje a partir de la dualidad de alma y cuerpo: *Sermones* 28, § 4; *De trin.* 13, 1, § 4; cf. Platón, *Alcibíades*, 129c-d; 424de-425a; *Fedro*, 286d.

§ 14[2] Tanto la etimología de *Lucifer* como la idea de que el significado es «notitia sine partibus», es decir, indivisible como el punto que define el centro de una

DE LA DOCTRINA CRISTIANA (396-397)

§ 15 [*Cosa y signo como uso*]

Toda doctrina es o de cosas o de signos; pero las cosas se aprenden por medio de los signos. Ahora bien, aquí he llamado cosas en sentido estricto a aquellas que no se emplean para significar algo [y no a otras que se emplean también como signos]. Pero existen otros signos cuyo uso se reduce a significar, por ejemplo, las palabras. Pues nadie las utiliza sino para significar algo. De donde se comprende a qué llamo signos, a saber, a aquellas cosas que se emplean para significar alguna cosa. Por lo cual todo signo es también una cosa, ya que lo que no es cosa alguna, no es nada en absoluto; pero no toda cosa es también un signo[1] (1, 2, § 2).

§ 16 [*Definición de signo*]

Signo es, pues, una cosa que, aparte de la especie [fisonomía] que introduce en los sentidos, hace que de él venga algo distinto al pensamiento[1] (2, 1, § 1).

§ 17 [*Signo natural y signo dado*]

Así, pues, unos signos son naturales, otros dados. Los naturales son los que, sin ninguna voluntad ni deseo de significar, por sí mismos hacen conocer algo distinto de ellos, como el humo significa el fuego; la huella de un animal que pasa también pertenece a esta clase; y el rostro del irritado o triste significa la afección del ánimo, aun sin quererlo quien está irritado o triste. No es mi propósito tratar aquí de todo este tipo de signos[1] (2, 2, § 2).

figura (*De quantitate animae*, 11, § 18) son correctas. Sobre su relación con el significado véase § 7[4].

§ 15[1] Lo que define a una palabra como signo no es su forma material, sino su uso o sentido (§ 26[3]; véase § 9[3] e *Introducción*, nota 34). En nuestros días, esta doctrina, asociada a los filósofos analíticos, quizá esté mejor representada por los existencialistas, desde Jaspers y Heidegger (§ 1[3]) hasta Sartre (§ 3[2]; *L'être et le néant*, III, 3, § 1: «l'amour, le langage, le masochisme») y Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, I, § 6: «le corps comme expression et la parole»); cf. Casper, 67-75.

§ 16[1] Véase § 14, nota; Platón, *Cratilo*, 434e.

§ 17[1] Como se ve por lo relativo a los afectos (§ 17-18), esta división no es del todo completa o estricta. El ejemplo de la huella del caballo lo utilizará Spinoza para subrayar el carácter subjetivo del lenguaje real (*Ética*, II, 18, esc. [b]).

§ 18 [*Signos dados y sus clases*]

Signos dados[1], en cambio, son aquellos que cualesquiera seres vivos se dan unos a otros para mostrar, en cuanto les es posible, los movimientos de su ánimo, o cualquier clase de sensaciones o de pensamientos [...] Esta clase de signos, en cuanto se refieren al hombre, es la que hemos decidido considerar y tratar, puesto que también aquellos signos dados por Dios, que se hallan en las sagradas Escrituras, nos han sido proporcionados por los hombres que los han escrito. También las bestias poseen entre ellas ciertos signos con los que expresan los deseos de su ánimo[2] (2, 2, § 3).

§ 19 [*Primacía de las palabras*]

Así, pues, entre los signos con los que los hombres se comunican entre sí sus pensamientos (*sensum*) algunos pertenecen al sentido de la vista, muchos al del oído y muy pocos a los demás sentidos. Pues, cuando indicamos algo con la cabeza (*innuere*), tan sólo damos un signo a los ojos de aquel al que, mediante ese signo, queremos hacer partícipe de nuestra voluntad. Y algunos comunican muchas cosas con el movimiento de sus manos; y los cómicos, con los movimientos de todos sus miembros, dan ciertos signos a los expertos (*scientibus*), y con sus ojos casi son capaces de contar una historia. Y las banderas e insignias militares indican, a través de la vista, la voluntad de los jefes. Todos estos signos son algo así como palabra visibles[1].

Pero, como he dicho, son muchos más los que pertenecen al oído, y sobre todos ellos las palabras. Y así, la trompeta, la flauta y la cítara proporcionan muchas veces no sólo un sonido suave, sino también significativo. Pero todos estos signos, comparados con las palabras, son muy pocos, puesto que las palabras han logrado entre los hombres la primacía de significar cuantas cosas se conciben en el

§ 18[1] Esta noción del signo «dado» se halla en Aristóteles (*De anima,* II, 8, 420b30-34; *Política,* I, 2, p. 43), Epicuro (en Diógenes Laercio, *Vidas,* X, 24, § 75-76) y Lucrecio (*De rerum natura*, vv. 1028-1032). Por eso, creemos que no hay que entenderlos como convencionales (cf. Piacenza, 62; Alici, 24-25; Cenacchi, 303-304), sino como «intencionales» (Soria, 367-369), ya que no son ni naturales (§ 17: la tensión facial que delata la ira) ni estrictamente lingüísticos: el arrullo del gallo que anuncia a la gallina la presencia de comida, las quejas del enfermo que expresan su dolor a quien está a su lado (véase § ap. 36[3]). Se trata de la dimensión expresiva del lenguaje (§ ap. 36[3]).

§ 18[2] Como muestra la alusión a *Génesis* 2, 19-20, entre los signos dados están también los arbitrarios, o sea, las palabras (§ ap. 19).

§ 19[1] Cf. 2, 25, véase § 5[2].

ánimo, si alguien las quiere manifestar [...] Pues todos aquellos signos cuyas clases brevemente he indicado, los pude enunciar con palabras; no podría, en cambio, indicar en absoluto las palabras con aquellos signos[2] (2, 3, § 4).

§ 20 [*Lenguaje escrito y letras*]

Pero, como las palabras pasan rápidamente, junto con el aire que con ellas vibra, ni duran por más tiempo del que suenan, se han fijado las letras como signos de las palabras[1]. Y así las voces no se muestran por sí mismas, sino mediante signos suyos. Ahora bien, estos signos no pudieron ser comunes a todos los pueblos a consecuencia de cierto pecado de disensión entre los hombres, ya que todos pretenden dominar sobre los demás. Signo de esa soberbia es aquella torre levantada hasta el cielo, por lo cual aquellos hombres impíos merecieron tener no sólo sentimientos, sino también voces, disonantes[2] (2, 4, § 5).

§ 21 [*Varias lenguas en la sagrada Escritura*]

De donde ha resultado que también la Escritura divina, con la que se pone remedio a tantas enfermedades de las humanas voluntades, habiendo surgido de una sola lengua, con la que, en circunstancias favorables, hubiera podido difundirse por todo el orbe, fue dada a conocer a diversos pueblos para su salvación por haberse difundido a lo largo y a lo ancho mediante las diversas lenguas de sus intérpretes[1] (2, 5, § 6).

§ 22 [*Método de interpretar la Escritura*]

Lo primero que hay que observar en esta tarea y labor [de interpretación] es, como dijimos, conocer estos libros; no hasta llegar a en-

§ 19[2] Platón había expresado la misma idea: «el lenguaje lo significa todo» (*Cratilo*, 408c). Y Tomás de Aquino aduce en el mismo sentido otro texto de Agustín (*De doctrina christiana*, 2, 3, § 4: «quod verba inter homines obtinuerunt principatum significandi»; cf. 2-2, 72, 1c).

§ 20[1] «Nascentes morientibus ordine suo soni quicumque succedunt» (*In Joan. Ev.* 99, 2; *De gen. ad litt.* 1, 15, § 2; cf. Alici, 28, 38; 187).

§ 20[2] Cf. *Génesis* 11, 1-9; *Conf.*, 12, 31, § 42; 32, § 43.

§ 21[1] Por lo que dice después (§ ap. 23), la expresión «una sola lengua» se refiere al hebreo; en cambio, «diversas lenguas» incluye, además, el griego y el latín (§ ap 23).

tenderlos, pero sí leyéndolos a fin de aprenderlos de memoria o de no desconocerlos por completo.

Después, hay que investigar con mayor cuidado y diligencia aquellas cosas que en ella están expuestas con claridad, ya sean normas de vida ya reglas de fe, de las que cada uno hallará tanto mayor número cuanto mayor sea su capacidad intelectual. Pues entre aquellas cosas que constan con claridad en la Escritura, se encuentran todas aquellas que contienen la fe y las costumbres morales, a saber, la esperanza y la caridad, de las que hemos tratado en el libro precedente.

Y entonces, adquirida ya cierta familiaridad con la misma lengua de las Escrituras divinas, hay que pasar a explicar y a discutir las que en ella son oscuras, de suerte que se tomen las expresiones claras como ejemplos para las más oscuras y que los testimonios de algunas sentencias ciertas eliminen la duda sobre las inciertas. Para ello es necesaria la memoria, pues, si ésta falta, no puede adquirirse con estos preceptos[1] (2, 9, § 14).

§ 23 [*Traducir e interpretar*]

Contra la ignorancia de los signos propios el gran remedio es el conocimiento de las lenguas. Y los hombres de lengua latina, que son los que aquí nos proponemos instruir, para conocer la Escritura divina necesitan también las otras dos, a saber, la hebrea y la griega, a fin de acudir a versiones (*exemplaria*) anteriores, si la infinita variedad de los intérpretes latinos ofreciera alguna duda [...] En efecto, los que tradujeron las Escrituras de la lengua hebrea a la griega se pueden contar; los intérpretes latinos, en cambio, en modo alguno. Porque, en los primeros tiempos de la fe, cualquiera al que le caía en la mano un códice griego y creía tener alguna familiaridad con ambas lenguas, se atrevió a interpretarla[1] (2, 11, § 16).

§ 24 [*Diversas interpretaciones*]

La diversidad de las interpretaciones es útil. Como el error de los intérpretes surge de la ambigüedad de las palabras, esa diversidad ayudó más que impidió la comprensión, a condición de que los lec-

§ 22[1] Sobre la modernidad del método hermenéutico de Agustín y sus analogías con el de Spinoza, que hemos destacado dividiendo el texto en tres puntos, véase *Introducción*, III, 2, *d*, y nota 54.

§ 23[1] Según esto, el hebreo es la lengua original, el griego una traducción y el latín sólo contiene interpretaciones.

tores no fueran negligentes. En efecto, la revisión de varios códices aclaró muchas veces ciertas expresiones más oscuras [...] Pues es difícil que los intérpretes discrepen entre sí de tal modo que no coincidan en algo (2, 12, § 17).

§ 25 [*Lengua original y error*]

Por otra parte, el intérprete se equivoca con frecuencia a causa de la ambigüedad de la lengua precedente [original], pues no le resulta clara la frase y la traduce con un significado totalmente ajeno al sentido del escritor (2, 12, § 18).

§ 26 [*Cotejo de versiones*]

Un intérprete se desvía y aleja muchas veces del sentido del autor si no es muy experto. En cuyo caso hay que informarse o bien en aquellas lenguas de las que la Escritura pasó al latín o hay que tener en cuenta las interpretaciones de aquellos que se ciñeron en exceso a las palabras: no porque éstas basten, sino a fin de detectar con ellas la verdad o el error de otros que no quisieron seguir las palabras sino interpretando las frases[1] (2, 13, § 19).

§ 27 [*Lenguaje de los agoreros*]

Por tanto, todos estos significados mueven los ánimos de acuerdo con lo que haya convenido cada sociedad, y por ser distinto ese acuerdo, mueven de diversas formas. Por otra parte, no les dieron los hombres su acuerdo porque ya tenían valor significativo, sino que tienen ese valor porque convinieron en ello[1].

Pues, del mismo modo también, aquellos signos con los que se forma una perniciosa sociedad con los demonios reciben su valor de las observaciones de cada cual. Así lo pone plenamente de manifiesto el rito de los agoreros, los cuales, antes de observar y después de dar por observados los signos, actúan de forma que no vean el vuelo ni oigan las voces de las aves, puesto que estos signos no tienen valor

§ 26[1] La ambigüedad (semántica) o polisemia del lenguaje radica en sus funciones sintáctica (contexto) y pragmática (uso libre) y justifica la teoría aquí expuesta: que las diversas lecturas de un texto ayudan a comprenderlo (§ 24), aunque pueden ser erróneas (§ 25), por lo cual hay que tomar como prioritarias las versiones literales, pese a que también pueden ser excesivas (§ 26).

§ 27[1] Significado convencional y social (nacional) del lenguaje (§ ap 3).

alguno, a menos que se les añada el consentimiento del observador[2] (2, 24, § 37).

§ 28 [*Dialéctica y sofismas*]

Nos queda exponer las cosas que pertenecen no a los sentidos del cuerpo, sino a la razón del alma, donde dominan la disciplina de la disputa y la de los números. Ahora bien, el arte de la disputa es de grandísima utilidad en orden a comprender y resolver todo tipo de cuestiones que aparecen en las sagradas Letras.

Sólo hay que guardarse del prurito por la disputa y de cierta ostentación por engañar al adversario. Porque existen muchos, así llamados, sofismas, o sea, falsas conclusiones de argumentos, que con frecuencia imitan tan bien las verdaderas que engañan no ya a los torpes, sino incluso a los ingeniosos, si no prestan suficiente atención[1] (2, 31, § 48).

§ 29 [*Reducción al absurdo*]

Existen también conexiones verdaderas que conducen a afirmaciones (*sententias*) falsas, las cuales se derivan del error de aquel con quien se disputa. Pero son inferidas por un hombre bueno y experto para que aquel de cuyo error se derivan, avergonzado de ellas, abandone su error. Pues, si quisiera permanecer en él, se vería forzado a mantener lo que condena[1] (2, 31, § 49).

§ 30 [*Retórica, dialéctica y ética*]

Pero, cuando se aprende esta parte [la retórica], debemos emplearla más para expresar lo entendido que para entenderlo. En cambio, aquélla [la dialéctica], como arte de la conclusión, la definición y la distribución, ayuda mucho a quien quiere entender bien. Pero a condición de evitar el error por el que los hombres creen que han

§ 27[2] El convencionalismo puede llegar al extremo de crear un argot o jerga exclusiva de un grupo y, lo que es más grave, con tal poder que le impida ver bien las cosas.

§ 28[1] Agustín distingue la falsa dialéctica (erística) de la verdadera y la rechaza de plano por ser, además, «sofística» o verdadera en apariencia (véase § 46[5]; *Introducción*, I y nota 6; I, 2, y nota 14; II, 2, *a* y notas 33-34; III, *conclusión*).

§ 29[1] La reducción al absurdo, definida aquí con toda precisión, es practicada en *El maestro*, especialmente en la parte dedicada a la semántica (véase § 21-35).

aprendido la verdad misma de la vida feliz cuando aprendieron esas artes[1].

Aunque muchas veces sucede que los hombres aprenden más fácilmente las cosas que con su aprendizaje pretenden conseguir que los intrincados y espinosos hábitos de sus preceptos. Como si alguno, queriendo dar reglas para andar, advirtiera que no se debía levantar el pie de atrás hasta que se hubiera posado el de delante, y describiera después con todo detalle cómo hay que mover las articulaciones de los pies y de las rodillas[2] (2, 37, § 55).

§ 31 [*Utilidad de léxicos completos*]

Lo que algunos han hecho con todas las palabras y nombres hebreos y siríacos y egipcios o de alguna otra lengua que pueda hallarse en las sagradas Escrituras: que han interpretado por separado lo que en ellas estaba escrito sin interpretación; y lo que Eusebio ha hecho con la historia profana (*temporum*), a fin de esclarecer los problemas de los divinos Libros que reclaman su uso; lo que éstos han hecho en estos temas, a fin de que el cristiano no tenga que trabajar mucho para poca cosa, veo yo que se podría completar, si alguno de los que están capacitados para ello tuviera el gusto de emprender, para uso de los hermanos, la tarea de hacer una enciclopedia (*digerens*) general y una simple descripción (*sola exposita*) de todos los lugares, todos los animales o hierbas o árboles, piedras o metales desconocidos, y de todas sus especies que menciona la Escritura[1].

Se podría hacer lo mismo con los números, de forma que se diera una explicación de sólo aquellos que menciona la Escritura[2].

Quizá todas o parte de estas cosas estén ya hechas, pues ya hemos hallado otras muchas que no pensábamos que las hubieran estudiado y escrito buenos y doctos cristianos; pero quizá estén ocultas ya sea por la negligencia de las masas ya por el recelo de los envidiosos[3].

§ 30[1] Alusión a retórica, dialéctica y, por encima de ambas, ética o moral (véase § 28[4]).

§ 30[2] La excesiva teoría puede estorbar a la práctica (véase § ap. 32).

§ 31[1] Esta idea de una enciclopedia bíblica, que confirma la infinita curiosidad de Agustín, la habían iniciado los antiguos con todo tipo de índices (los «pinakes» de Alejandría) y colecciones de opiniones (doxógrafos) y ha alcanzado su punto culminante en los índices informatizados de nuestros días.

§ 31[2] La información sobre los números le sería muy útil, entre otras cosas, para las cronologías.

§ 31[3] Alusión a la dificultad de obtener libros, a veces, al parecer, porque sus autores o propietarios no los facilitaban (véase § 15[3]).

Si esto se puede hacer también con el arte de la disputa, lo ignoro; me parece que no es posible, porque está entreverada, a modo de nervatura, por todo el texto de las Escrituras. Y por eso, ayuda a los lectores a resolver y explicar pasajes ambiguos, de los que hablaremos después, más bien que para conocer signos desconocidos, de los que ahora tratamos[4] (2, 39, § 59).

§ 32 [*Método de aprender la retórica*]

De ahí que, si los hombres no comienzan a hablar sino aprendiendo las expresiones de quienes hablan, ¿por qué no se pueden hacer elocuentes sin que se les enseñe el arte de la elocuencia, sino leyendo y oyendo, e imitando, en cuanto sea posible, la forma de hablar de los elocuentes? ¿No es cierto que la misma experiencia nos muestra que así es en realidad?[1] (3, 3, § 5).

§ 33 [*Fin de la retórica*]

Por eso ha dicho un hombre elocuente, y dijo bien, que el orador debe hablar de tal modo que enseñe, deleite y mueva. Y después añadió: «Enseñar responde a la necesidad, deleitar, a la suavidad, llorar, a la victoria» (3, 12, § 26).

§ 34 [*Retórica y materia del discurso*]

A estas tres cosas, a saber, que enseñe, que deleite y que mueva (*flecte*), parece que el mismo autor de la elocuencia romana quiso que pertenecieran también aquellas tres cosas que él formuló diciendo: «será, pues, elocuente quien pueda expresar con sencillez las cosas pequeñas, con moderación las medianas, y con solemnidad las grandes»[1] (3, 17, § 34).

§ 31[4] Por más que en nuestros días muchos tiendan a ignorarlo, la filosofía como dialéctica o ciencia del método ocupa un lugar privilegiado en la república de las ciencias, porque ayuda a ordenar las ideas, pero a condición de que no se la reduzca a un saber puramente informativo y enciclopédico.

§ 32[1] De acuerdo con lo dicho (§ 30[2]), el aprendizaje de los idiomas (hablar) y de la retórica (hablar y escribir bien) puede ser entorpecido por la excesiva teoría.

§ 34[1] La retórica agustiniana estará, además, regida por la filosofía moral: «dicat sapienter quod non dicit eloquenter, potius quam dicat eloquenter quod dicit insipienter» (*De doctrina christiana*, 4, 28, § 61).

§ 35 [*Al leer la Escritura es antes el texto que la razón*]

Cuando se descubre un sentido cuya incertidumbre no puede ponerse en claro mediante testimonios ciertos de las Escrituras, queda el recurso de dar una razón que lo explique, aun cuando aquel cuyas palabras intentamos entender quizá no haya pensado lo mismo. Pero esta costumbre es peligrosa, ya que se camina más seguro por las Escrituras divinas. De ahí que, cuando queremos escrutar expresiones oscuras mediante palabras metafóricas, o bien debemos hacerlo a partir de pasajes fuera de controversia o, si la hay, resolverla mediante testimonios hallados y empleados en cualquier otra parte de la misma Escritura[1] (3, 28, § 39).

CONFESIONES (400)

§ 36 [*Aprendizaje del lenguaje*]

¿No es cierto que he pasado de la infancia (*infantia*) a la niñez (*pueritia*), avanzando hacia ella sin cesar? Mejor dicho, la niñez vino a mí y sucedió a la infancia, sin que ésta se haya alejado[1].

Porque ¿a dónde se ha ido? Y, sin embargo, la infancia ya no existía, puesto que ya no era yo un infante, que no hablaba, sino un niño que hablaba. Ahora recuerdo esto, pero por qué aprendí a hablar lo descubrí más tarde. Pues no me enseñaron los mayores, presentándome las palabras en un determinado orden, como un poco más tarde las letras[2], sino yo mismo, con la mente que me diste tú, Dios mío, cuando intentaba expresar, con todo género de gemidos y voces y de movimientos de mis miembros, los sentimientos de mi corazón, para que se obedeciera a mi voluntad; y ni lograba expresarlos todos ni a todos los que yo quería.

Cuando ellos daban un nombre a alguna cosa, lo retenía en mi memoria; y cuando acompañaban aquella voz con el movimiento del cuerpo hacia un objeto, veía y me cercioraba de que era éste lo

§ 35[1] Antes lo claro que lo oscuro, lo literal que lo metafórico (véase § ap. 22[1] y 26[1]).

§ 36[1] Sobre la vivencia del tiempo véase § 9[3], § ap. 20[1]; *Introducción*, III, 1, notas 55-56.

§ 36[2] Agustín alude a su preferencia por la enseñanza familiar a la escolar: «Cuánta mayor fuerza tiene para aprender estas cosas una libre curiosidad que no una medrosa necesidad» (cf. *Conf.*, I, § 23; véase § ap. 11[2]).

que designaban con el sonido que pronunciaban mientras intentaban mostrarlo. Que era esto lo que ellos querían, se ponía de manifiesto por el movimiento del cuerpo, cual palabras naturales de todos los pueblos, que se expresan mediante el rostro y la forma de mirar, y con cualquier otro acto de los miembros y sonido de la voz, que indica el afecto del ánimo al pedir, poseer, rechazar o evitar las cosas. De esta forma, iba yo poco a poco coligiendo de qué cosas eran signos las palabras, colocadas en sus lugares en las diversas frases y oídas repetidas veces, y entonces, domada mi voz con aquellos signos, ya lograba expresar con ellos cuanto quería[3]. Y así intercambié los signos de los deseos, que quería expresar, con aquellos entre los que vivía y me adentré en la procelosa sociedad de la vida humana, dependiendo de la autoridad de mis padres y de las indicaciones de los mayores[4] (1, 8, § 13).

§ 37 [*Redacción de* El maestro]

De ahí que, cuando llegó el momento en que convenía que me inscribiera, dejamos el campo para dirigirnos a Milán. También Alipio decidió renacer en ti conmigo, puesto que ya estaba revestido con la humildad acorde a tus sacramentos y era tan fuerte domador de su cuerpo que, con insólita valentía, pisó con los pies descalzos el suelo glacial de Italia.

Llevamos también con nosotros al niño Adeodato, nacido carnalmente de mí y de mi pecado. Tú lo habías hecho bien. Tenía unos quince años y aventajaba en ingenio a muchos graves y doctos varones [...] Hay un libro mío, titulado *El maestro*. Él es quien allí habla conmigo. Tú sabes que de él son todos los pensamientos que allí se ponen en boca de mi interlocutor, cuando andaba en los dieciséis años. He experimentado otras muchas cosas admirables en él. Me asombraba aquel ingenio. ¿Y quién era el artífice de tales milagros? Arrancaste pronto su vida de la tierra [...] Lo asociamos a nosotros, en el mismo momento, en tu gracia, para educarlo según tu doctri-

§ 36[3] El aprendizaje del lenguaje simbólico se apoya en su función sintáctica y pragmática, y, finalmente, en los signos naturales e intencionales, o sea, la palabra originaria que es el cuerpo humano. Esta capacidad o función expresiva, puesta de relieve por Platón (*Cratilo*, 421e-423b), funda toda una concepción del lenguaje, cuyos representantes más notorios son Epicuro, James Harris y Vico, Rousseau y Herder, Schlegel, Schelling y Croce, y, por encima de todo, Sartre y Merleau-Ponty.

§ 36[4] Sobre la unión de lenguaje y normas sociales véase § ap. 3 y notas.

na; y fuimos bautizados y huyó de nosotros la inquietud de la vida pasada[1] (9, 6, § 14).

§ 38 [*Dificultad de interpretar un texto escrito*]

Oiga yo y entienda cómo «en el principio hiciste el cielo y la tierra». Esto lo escribió Moisés; lo escribió y se fue; al salir de aquí, pasó de ti a ti, y ahora no está en mi presencia. Pues, si lo estuviera, le asiría y le rogaría y suplicaría en tu nombre que me desvelara estas cosas, y prestaría los oídos de mi cuerpo a los sonidos que salieran de su boca. Y, si él hablara con voz hebrea, en vano pulsaría ésta mis sentidos y nada saldría de ellos que tocara mi mente; si, en cambio, él hablara en latín, yo sabría lo que decía[1].

Pero ¿por qué medio sabría yo si él decía la verdad? Y, si lo supiera, ¿acaso lo sabría por él? Sería sin duda la verdad, que no es ni hebrea ni griega ni latina ni bárbara, la que, en el domicilio interior del pensamiento, sin los órganos de la boca y de la lengua, sin el estrépito de las sílabas, me diría interiormente: «dice la verdad». Y yo, seguro y confiado, le diría al instante a aquel hombre: «dices la verdad». De ahí que, como no le puedo preguntar a él, te ruego a ti, ¡oh Verdad!, con cuya plenitud dijo él cosas verdaderas, te ruego a ti, Dios mío: «perdona mis pecados»; y tú, que concediste a aquel siervo tuyo decir esas cosas, concédeme también a mí entenderlas[2] (11, 3, § 5).

DE LA TRINIDAD (410-416)

§ 39 [*«Esencia» y «sustancia» en latín y en griego*]

Así, pues, para hablar de cosas inefables, para que pudiésemos expresar de algún modo lo que de ningún modo podemos pronunciar, nuestros griegos dijeron «una esencia», «tres sustancias»; los latinos,

§ 37[1] La génesis (388) y redacción (389) de *El maestro* están asociadas, por un lado, a la conversión y bautismo de Agustín (387) y, por otro, al bautismo, enseñanza posterior y muerte de su hijo Adeodato.

§ 38[1] Doble dificultad de Agustín para interpretar el Antiguo Testamento (*Génesis* 1, 1): no saber el hebreo (véase § ap. 21[1], 23[1]) y no estar presente su autor.

§ 38[2] Si es difícil saber si alguien nos dice la verdad (§ 41-44), sobre todo si se trata de cosas no sensibles (§ 39-40), lo es más cuando se trata del origen mismo del universo, algo que podemos calificar de metafísico o simple objeto de fe (§ 36-38), dos perspectivas que también aquí une o mezcla Agustín.

en cambio, «una esencia o sustancia», «tres personas». Pues, como ya hemos dicho, en nuestro idioma, es decir, el latín, «esencia» no suele entenderse en sentido distinto de «sustancia» [...] Pues Dios se piensa con más exactitud que se dice y es más verdadero que se piensa» [...] No encontraron en su léxico palabras más apropiadas para expresar lo que ellos sin palabra entendían [...] Tenemos que reconocer la indigencia extremada de nuestro lenguaje[1] (7, 4, §, 7).

§ 40 [*Objeto del lenguaje y amor*]

Pues, así como la palabra indica algo, también se indica a sí misma; pero la palabra no se indica a sí misma a menos que indique que ella indica algo. Así también la caridad se ama ciertamente a sí misma, pero, a menos que se ame a sí misma como amando algo, no se ama como caridad[1] (8, 8, § 12).

§ 41 [*Palabra interior y exterior*]

Así, pues, en aquella eterna verdad, a partir de la cual fueron hechas todas las cosas temporales, contemplamos con la mirada de la mente la forma según la cual somos y según la cual, o en nosotros o en los cuerpos, obramos algo según la verdadera y recta razón[1]. Y, a partir de aquí, tenemos concebida la noticia veraz de las cosas, cual palabra en nosotros, y la engendramos al decirla interiormente, y no se aleja de nosotros cuando nace.

Y cuando hablamos a otros, añadimos a la palabra que permanece en el interior la ayuda de la voz o de algún signo corporal para que, mediante algún recuerdo sensible, se haga también en el ánimo del oyente algo similar al que no sale del ánimo del que habla.

Así, pues, no hacemos nada con los miembros del cuerpo ni con los hechos y dichos con que aprobamos o desaprobamos las costum-

§ 39[1] Alusión al problema surgido entre griegos y latinos en torno al misterio de la Trinidad por la distinta terminología de unos y otros, que Agustín interpreta, de acuerdo con el concilio de Nicea (325 d.C.), como unidad de esencia (*ousía*) o sustancia (*hypóstasis*) y trinidad de personas (*persona*). Aplicado a Dios, el término *esencia,* en griego *ousía*, sería más adecuado, ya que significa «ser», de acuerdo con *Éxodo* (*ibid.*, 5, 2, § 3; 5, 9, § 10). La etimología de «persona» dada, de forma implícita, por Agustín (§ 38: *personat foris*, «grita del exterior»), será recogida por Boecio, del cual la tomará Tomás de Aquino (*S. Theol.*, I, 29, 3, obj. 2).

§ 40[1] El sentido autorreferencial del lenguaje depende de su sentido semántico, que es siempre primario (véase § 22, § 24; *Introducción*, II, 1 y 1, *a*).

§ 41[1] Expresiones de marcado acento platónico (*Cratilo*, 383a-b, 388e-390e) y religioso (véase § ap. 32).

bres de los hombres, sin que lo anticipemos en nuestro interior con una palabra no pronunciada. Pues nadie hace algo con su voluntad sin que lo haya dicho antes en su corazón[2] (9, 7, § 12).

§ 42 [*El amor como vínculo interno del lenguaje*]

Nace, pues, la palabra cuando lo pensado resulta grato, ya sea para pecar ya para obrar rectamente. De ahí que el amor sea como el medio que une nuestra palabra y la mente de la que surge, y, cual tercer elemento, se enlaza con ellos en un abrazo incorpóreo y sin confusión alguna (9, 8, § 13).

§ 43 [*Lenguaje interior y amor*]

La palabra concebida y la nacida es la misma cuando la voluntad descansa en el mismo conocimiento, tal como sucede en el amor de las cosas espirituales. Y así, por ejemplo, el que ha conocido perfectamente y ama con la misma perfección la justicia, ya es justo, aunque no haya necesidad alguna de obrar, según ella, exteriormente mediante los miembros del cuerpo (9, 9, § 14).

§ 44 [*Palabra y acción grata y amada*]

Con razón se pregunta, pues, si todo conocimiento es palabra o lo es tan sólo el conocimiento amado. Porque también conocemos lo que odiamos, y, sin embargo, no se puede decir que aquello que nos desagrada es concebido y parido por el alma [...] Pues no todas las cosas que de algún modo nos tocan son concebidas, sino que algunas sólo llegan a ser conocidas, sin que puedan llamarse palabras, como lo son aquellas de las que ahora tratamos. En un sentido se llaman palabras aquellas que, ya se pronuncien ya se piensen, ocupan con las sílabas espacios temporales; en otro se llama palabra impresa en el ánimo todo lo que es conocido, mientras pueda ser presentado por la memoria y ser definido[1], aunque la cosa dicha nos desagrade; en otro, cuando lo concebido en la mente nos agrada.

§ 41[2] Puesto que, para Agustín, la esencia de una palabra es su significado y éste, como la verdad, es interior, cuando uno entiende lo que otro pronuncia, la palabra interior del que escucha debe ser semejante a la palabra interior del que habla.

§ 44[1] «Cualquier cosa que pienses es palabra (*sermo*); cualquier sentimiento es elocución (*oratio*). Es necesario que lo hables en tu alma y, mientras hablas, tienes por interlocutor a tu palabra» (Tertuliano, cit. por Soria, 386). La idea del pensamiento como diálogo interior se halla en Platón, cf. *Teeteto*, 189e-190a; *Sofista*, 263e.

Ahora bien, como, aunque las cosas que odiamos, con razón nos desagradan y las desaprobamos, su desaprobación nos agrada y la aprobamos, y es palabra[2]. Así, pues, la palabra que aquí queremos describir e insinuar es el conocimiento con amor. Por tanto, cuando el alma se conoce y ama, su palabra se une a ella por el amor. Y puesto que ama el conocimiento y conoce el amor, la palabra reside en el amor y el amor en la palabra, y ambos residen en quien ama y habla (9, 10, § 15).

§ 45 [*Lenguaje y deseo de conocer más*]

Así, pues, cuanto más se conoce algo, pero sin conocerlo plenamente, más desea el alma conocer lo que de él resta. Pues si tan sólo conociera que esta voz [*temetum*, vino] existe y no conociera que es signo de alguna cosa, una vez percibida lo mejor posible la cosa sensible por la sensación, ya no buscaría más. Pero, como no sólo conoció esa voz, sino también que es un signo, quiere conocerlo perfectamente. Y ningún signo se conoce perfectamente[1] [...] ¿Por qué ama, sino porque ya conoció e intuye en las razones de las cosas cuál es la belleza de la doctrina en la que se contienen las noticias de todos los signos, y cuál es la utilidad de aquella destreza con la que la sociedad humana se comunica sus pensamientos, a fin de que las agrupaciones de hombres no sean algo peor que cualquier soledad, si no intercambian sus pensamientos mediante la conversación?[2] (10, 1, § 2).

§ 46 [*Lenguaje y Trinidad*]

Mas, como allí [en el interior] no puede existir la palabra sin el pensamiento, pues pensamos todo lo que decimos, incluso con aquella palabra interior que no pertenece a la lengua de ninguna nación, esta imagen de la Trinidad se reconoce en aquellas tres cosas, a saber, la memoria, el entendimiento, la voluntad (14, 7, § 10).

§ 44[2] Toda palabra es expresión de amor y todo amor se expresa en palabra (§ ap. 40-44), en cuanto que ambos son vínculo de lo exterior (objeto deseado o sonido) con lo interior (conocimiento), pues incluso lo que odiamos, aceptamos y amamos rechazarlo (cf. *Ep.* 73, § 10; *Sol.* 1, 12, § 20).

§ 45[1] Como todo signo supone un conocimiento imperfecto y éste suscita el deseo, el lenguaje despierta un deseo indefinido de conocer (véase § 35[3], 45[2]; cf. Platón, *Cratilo*, 421a-b: «el nombre es el ser que se investiga»).

§ 45[2] Una sociedad humana en la que los ánimos no se comunican mediante el lenguaje y el diálogo, es soledad o esclavitud (cf. Spinoza, *Tratado político*, 2, § 11; 5, § 4).

§ 47 [*Conocer es hablar interiormente*]

Ahora hablamos, pues, de las cosas conocidas en las que pensamos, y nos son conocidas aunque no pensemos en ellas. Pero, si queremos decirlas, no lo conseguimos, a menos que las pensemos. Pues aunque las palabras no suenen, quien piensa las dice ciertamente en su corazón (15, 10, § 17).

§ 48 [*Lenguaje y Verbo divino*]

Así, pues, todo el que puede entender una palabra no sólo antes de que suene, sino también antes de que el pensamiento dé vueltas a las imágenes de sus sonidos, pues esa palabra es la que no pertenece a lengua alguna, a saber, a ninguna de las lenguas llamadas nacionales, como nuestro latín; todo aquel que puede entender esto, digo, ya puede ver mediante este espejo y en este enigma[1] alguna semejanza de aquella Palabra de la que se dijo: *en el principio era el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios y Dios era el Verbo* (*Juan* 1, 1).

Pues cuando decimos la verdad, es decir, cuando decimos lo que sabemos, es necesario que de la ciencia que retenemos en la memoria nazca una palabra que sea del todo igual al objeto de aquella ciencia de la que nace. Ya que el pensamiento formado de la cosa que sabemos es la palabra que pronunciamos en nuestro corazón, la cual no es ni griega ni latina ni de ninguna otra lengua; pero, cuando hay que darlo a conocer a aquellos a quienes hablamos, se asume un signo para expresarlo. La mayor parte de las veces es un sonido, alguna vez es también un gesto; aquél se muestra al oído, éste a la vista, a fin de que por signos corporales se muestre también a los sentidos del cuerpo la palabra que concebimos en la mente (15, 10, § 19).

§ 49 [*Palabra interior y exterior*]

Por consiguiente, la palabra que suena fuera es signo de la palabra que brilla dentro, a la cual responde mejor el nombre de «palabra».

§ 48[1] La idea del lenguaje como unión de signo (cuerpo) y sentido (alma) ofrece a Agustín una «imagen» (§ ap. 46) a partir de la cual esclarecer de algún modo el «enigma» (§ ap. 48) de la Trinidad y, más en concreto, de la encarnación del Verbo, en cuanto asunción (§ ap. 49) de la naturaleza humana. Aunque, a veces, el modelo parece funcionar también a la inversa, sobre todo en orden a subrayar la independencia de la palabra interior (no nacional) respecto a la exterior (cf. cap. 15, 10-16; Nef, 388-394; véase *Introducción*, III, 1 y notas 57-64).

Pues aquella que se pronuncia con la boca de carne es la voz de la palabra, y también ella se llama palabra en virtud de aquello por lo que fue asumida para que apareciera fuera. En efecto, nuestra palabra se hace de algún modo voz del cuerpo, en cuanto que asume aquella en la que se manifieste a los sentidos de los hombres, del mismo modo que el Verbo de Dios se hizo carne, en cuanto que asumió aquella en la que también él se manifestara a los sentidos de los hombres (15, 11, § 20).

RETRACTACIONES (426-427)

§ 50 [*Redacción y objetivo de* El maestro)

Por la misma época redacté el libro, que lleva por título *El maestro*, en el cual se discute, se investiga y se encuentra que maestro no es aquel que enseña al hombre la ciencia, sino que es Dios, de acuerdo también con lo que está escrito en el evangelio: *uno solo es vuestro maestro, Cristo*[1] (I, 12).

§ 50[1] Véase referencia en § 46[2].

ÍNDICE ANALÍTICO*

Acción: 6
Acuerdo: 63
Adeodato: 1-46, ap. 37
Admiración hacia Adeodato: 13, 28, ap. 37
Admonición: 46
Adverbio: 16, 34
Adversario: 15, 24, ap. 28
Advertir: 2, 4, 46
Afán: 32
Afección: 3, 19;
— afectar: 15, 28
— afecto: ap. 36
África: 4
Agrado/ar: 1, 16, 23, 25, 26, ap. 3, 10, 44
Agudeza de ingenio: 7, 14, 21, 31, ap. 3
Alcoba: 2
Alegría: 46, ap. 3
Alipio: ap. 37
Alma:
— afección: 3, 19
— atender: 14
— concebir: ap. 44
— conocer: 12, 36, ap. 45
— duda: 3
— entendimiento o razón: 40-42
— humana y otras: ap. 3
— inmortal: 41
— intimidad: 2
— progreso o regreso: ap. 3
— racional: 2, 38, ap. 2, 28
— templo de: 2
— usa los sentidos: 39
— y ley: 24
— y mentira: 42
— y significado: ap. 14
— y sociedad: ap. 3
— y verdad: 39
Amar: 21, 46, ap. 40, 43-45
— amor, medio entre palabra y mente: ap. 42-44
Ambición: 28
Ambiguo: 22, ap. 24, 25, 31
Amonestar: 46, ap. 2
Ananías: 37
Andar: 6, 29, 32
Andria: 9
Animal: 9, 10, 16, ap. 2, 5, 31
Ánimo: 11, 12, 19, 22, 28, 31, ap. 3, 9, 18-19, 27, 36, 41, 44
Apóstol: 2, 14, 15, 26
Aprender: 1, 13, 19, 25, 29, 33-37, 39-46, ap. 1, 11, 13, 15, 22, 30, 32, 36
Apuntar: 6, 34
Argumentar/o: 15, ap. 28

* Los números remiten a los parágrafos de *El maestro*; cuando van precedidos de la sigla «ap.» se refieren a los textos recogidos en el *Apéndice*.

Arte de la conclusión: ap. 30
— disputar: ap. 10, 12, 28, 31
— elocuencia: ap. 32
Articulación: ap. 29
Articulado, sonido, voz: 2, 8-12, 20, ap. 10, 30
Artífice: ap. 36
Asentimiento: 2, 24, 25, 27, 30, 31, 40, ap. 9, 12
Asociarse, los hombres: ap. 3, 37
Asombrarse: 28, ap. 37
Astro: 32
Atención/to: 11, 20, 23, 24, 33-35, ap. 3, 28
Atuendo: 32
Audible: 8
Autor: 16, 39, ap. 27, 34
Autoridad: 14-16, 28, 46, ap. 36
Ave: 1, 32, ap. 27
Azar: 24
Azarías: 37

Baño: ap. 2
Beber: 6
Belleza: ap. 45
Bestia: 23, ap. 2
Bien: 21
Bienaventurado: 21, 46, ap. 22, 47
Boca: 3, 23, ap. 4, 37, 38, 48
Broma: 19
Bueno: 38, 39, 43, ap. 29, 31
Burla: 22
— burlón: 23

Caballo: 9, 16
Cabeza: 33, 34, 37
— indicar con la c.: ap. 19
Calor: 5, 21
Calumniar: 44
Caminar/o: 21, 22, 32
— por la Escritura: ap. 35
Cantar/to: 1, 19, 37, 42, ap. 6
Capacidad, intelectual: ap. 22, 31
— capaz: 6, 40, 41, ap. 6
— mente: 38
Caridad: ap. 22, 40
Carnal: 39
Caso: 4, 16
Casualidad, por: 35
Cauto: 22, 25
Cazar/cazador: 32
Cicerón: 16
Cielo: 25, 46
Ciencia: 25, ap. 48
Cieno: 25-27
Cierto: 3, 20, 31, 40, ap. 35, 40, 47
Címbalo: ap. 6
Cítara: 1, ap. 6, 19
Ciudad: 3
Claridad: 4
— claro, cosas: 40
— Escritura: ap. 22, 25, 31, 35
— signos: 4, 19
Cobertura: 33
Cofias: 33, 35, 37
Color: 5, 12, 19, 39
Combatir: 46
Comer, comilón: 26
Cómico: ap. 6, 19
Complejidad: 31
Complicado: 13
Común:
— no signos: ap. 20
— sí razón: ap. 3.
Comunicarse, los hombres: ap. 19, 41, 45
Conclusión: 22-24, 40, ap. 7, 28
— arte de la c.: ap. 30
Conectar: ap. 6
— conexión: 29
Conjunción: 10, 11, 13, 16, 18, 20
Conocer: 12
— conocimiento, 15, 26-28, 31, 33, 36
Consultar: 38-40
Contar: 39
Contemplar: 32, 39-41, 45, ap. 3, 10, 41
Contestar: v. Responder
Contradecir: 1, 17, 20, 30, 42, 46
Controversia: 43, ap. 35
Convencer (*convincere*): 14, 19, 22, 26, 40
Convenir en: 3, ap. 27, 37
Conversación (*sermo, sermocinatio*): 1, 5, 19-23, ap. 2, 9, 45
Convertir: 46, ap. 1
Convicción (*persuasio*): 15
Copista: ap. 3
Corazón: 2, ap. 48
Corintios, carta a los: 2, 15
Coro: ap. 6
Corporal: 5, 19, ap. 41

Cosas, mismas: 2, 4-6, 21, 25, 34, 39, 40
— no signos: 8, 19, 22, 32, ap. 15
Costumbre: ap. 3
— moral: ap. 22, 35, 41
Creer: 35, 37, 40, 41, ap. 8, 11
Cristo:
— es veraz: 14
— habita en el interior: 2, 38, 46
— maestro supremo: 2
— único: 46
Criterio, de la definición: ap. 12
Crueldad: 28
Cualidad: 5
Cuatrisílabo: 10, 11, 20
Cuerpo:
— domar el c.: ap. 37
— fuerza: 48
— humano: 6
— miembros: ap. 41, 43
— movimiento de nuestro c.: 6, ap. 36
— obrar sobre el c.: ap. 41
— percibido: 39
— sentidos del c.: 36, 38, ap. 28, 38, 48
— signo del c.: 5, 6
— sonido o voz es el c. de la palabra: ap. 14, 50
Culto: 41
Curioso: 45

Daniel: 33
Danzar: 5
Declinar un verbo: 9
Dédalo: ap. 11
Dedo: 5, 6, 14, 19, 34
Deducir: 24
Definición:
— criterios de d.: ap. 12
— de fábula y de gramática: ap. 10
— de hombre: 24, ap. 2
— de virtud: 43
— del pronombre: 13
— dificultad: 43
— parte de la dialéctica: ap. 30
— y palabra: 43
Deleitar: 1
Demencia: 28
Denominar: 14
Denotar: 13
Desear: 2, 6, 11, 15, 21, 26, 28, 29, 32, ap. 7, 17, 36, 45
[Dialéctica], arte de disputar: 16, ap. 6, 30
Diferencia entre
— caballo y animal: 9, 10, 12
— cieno y cielo: 20
— colorado y visible: 12
— cosas y Dios: ap. 8
— creer y saber: 37
— enseñar y significar: 30
— llamar y denominar: 14
— nombre y palabra: 9
— nombres y cosas: 8, 9
— *nomen* y *ónoma*: 18, 20
— racional y razonable: ap. 2
— signo y significado: 9
— signos escritos y orales: 8
— sonido y significado: ap. 6
— vocablo y nombre, lógica: ap. 2
Dificultad: 21, 23, 31, ap. 1, 7, 24
Dilacerar: ap. 14
Dios
— buscarle en el interior: 2, 3, 33
— con la mente: ap. 2
— con la razón: ap. 6
— dioses: 3
— es inteligible: ap. 8
— es la Palabra o Verbo: ap. 48, 49
— es maestro: ap. 50
— habita en el interior: 2, 40
— las Escrituras son signos de: 46, ap. 18
— no le enseñamos: 2
— pensarlo más fácil que decirlo: ap. 39
— se conoce por las cosas: ap. 8
— secretísimo: ap. 7
— virtud y sabiduría de: 38
— y la naturaleza manifiesta las cosas: 32
— y vida feliz: 21
Disciplina: 28, 45, 46, ap. 3, 5, 7, 9-11, 27
Discípulo: 2, 41, 45
Discurso: 16, 46
Discusión/discutir: 2, 7, 20, 21, 23, 28, 43, 44, ap. 23, 50
— Agustín y Adeodato: 20, 21
— ser vencido en d.: ap. 9
Disílabo: 10, 20
Disonante, palabras: ap. 10
Disputar: 16, 31, ap. 10, 12, 28, 29, 31, 50

Distinción: 7
— distinguir: 17, 18, ap. 1, 3, 8, 10
— distinto: 6, 10-12, 15, 17, 20, 22, 30, ap. 16-17, 27, 39
Distribución: ap. 12
Diversidad
— disciplinas: ap. 4
— frases: ap. 27, 36
— interpretaciones: ap. 24
— lenguas: ap. 20
— pueblos: ap. 21
Diversión: 21
Dividir, arte de: ap. 12
Doctrina: 26, 27, ap. 15, 37, 45
Documento: 39
Duda: 2, 3, 6, 9, 14, 31, 32, 34, 40, 42, 46, ap. 22, 23

Efesios, carta a los: 2, 3, 16-17, 38
Egipcia, lengua: ap. 31
Ejercicio: 21
Elementos: 39
Elocuencia: 9, ap. 32-34
Emitir: 2, 12, 36
Enciclopedia: ap. 42
Eneida: 3, 19
Enfermedad: 28, ap. 18, 21, 29
Engañar: 14, 22, 38, 42, 44, ap. 28
Enigma: ap. 48
Enseñantes: 45
Enseñar: 1, 2, 5, 6, 14-16, 18, 19, 25, 26, 29-33, 35, 36, 38, 40, 41, 45, 46
Entender/imiento: 2, 37-40, 46
Entrenar: 21
Enunciar/do: 3, 13, 16, 20, 41
Envoltorio: 31
Epicúreo: 41
Equivalente: 20
Equivocarse: 6, 14, 22, 29
Error: 19, 38, 42, 43
Esclavo: 9
Escribir: 6
— historia: 37
— lo verdadero: 46
— los cristianos: ap. 31
— Moisés: ap. 38
— palabra, signo de la p. hablada: 8, 15, 22
— para mantener y recordar: ap. 5, 7, 10
Escrituras, sagradas: ap. 18, 21-23, 26, 28, 31, 35
Escuela: 45
Esencia: ap. 39
Espacio de tiempo: ap. 4, 44
Especial: 17, 18, 23
Espectáculo: 32
Esperanza: ap. 8
Espíritu: 2
Espiritual: 39, 41
Est (sí): 14, 15
Estimar: 25
Estúpido: 45
Eusebio: ap. 31
Evidente: 1, 9, 31, 40
Ex (de, separar): 3-6, 9, 19
Examen: 5, 7, 16, 17, 20-23, 28, 29, 31-33, ap. 9, 10
Excepción: 5, 23, 29, 30, ap. 12
Experiencia: ap. 32
Experto en retórica: 16
Explicar: 4
Expresar:
— cosas e ideas: 2, 3, 7, 13, 16, 18, 39, 42, 43, ap. 9, 30, 34, 36, 48
— lo inefable: ap. 39
Expresión: 2, 13, 16, ap. 22, 24, 32, 35
Exterior: 2, 38

Fábula: 5, ap. 10, 11
Fácil: 4, 13, 15, 18, 19, 23, 28, 29, 32, 35, 42, ap. 30
Falsedad/falso: 25, 26, 32, 39-41, 43, ap. 10-12, 28, 29
Fe: 37, 39, 44
Feliz: 21, ap. 30
Fiera: 43
Fin: 25, ap. 3
— y medios: 27
Flauta: 1, ap. 6, 19
Forma del hombre: ap. 41
Fuerza: 21, 40, 43, 45
— de la palabra: 34

Garganta: 26, ap. 4
General, clasificación: ap. 31
— definición: ap. 44
— sentido: 9, 17, ap. 19, 21
Género: 6, 19, 20, 28
— lógico: ap. 2
— neutro: 11
Gesto: 5-8, 19, 35; ap. 48
Gramática: ap. 3, 5, 6, 10-12

— gramático: 13, ap. 5
Gravedad: 5
Griego
— códice: ap. 23
— hombre: 15, ap. 13
— la palabra interior, no griega: ap. 48
— lengua: 18, ap. 4
— no la verdad: ap. 38.
— nuestros griegos: ap. 39
Gritar: 6, 38
Guía, la verdad: 21
— la razón: ap. 1

Habla: 1-3, 6, 7, 9, 13, 15, 19, 23, 26, 28-30, 40-42, 45, 46
Hacer: 6, 7, 19, 20, 29
Halcón: 32
Hebrea, lengua: ap. 23, 31, 38
Hijo: 45
Hipótesis: 20
Historia: 37, ap. 5, 19, 31
Histrión: 5, 19
Hombre: 2, 5, 9, 13, 16, 22-24, 26, 28, 32, 38-46, ap. 2
Humildad: ap. 37

Ignorar: 2, 27, 33, 34, 36, 37, 40, 41, ap. 9, 11, 22, 23, 31
Iluminar: 40, ap. 8
Imagen: 39, ap. 48
Imaginación/nar: 7, 35, 40
Impresión: 24, 31, 39, 44, ap. 44
Imprudente: 16
Indicación: 6, 33, 34
Inexperto: 15
Infancia: ap. 3, 36
Infinito: ap. 3, 4, 23
Ingenioso: 27
Inmortal: 41
Inquietud: 2, 31, 32
Insignia militar: 9, ap. 19
Insolente: 22
Instruir: 2, 19
Insultar: 23
Inteligente: 32
Inteligible: 8, 39, ap. 8
Intención: 26, 42, ap. 36, 37
Interior
— aprender: 40, 41, 45
— comprobar: 45
— conversión: 46
— Cristo: 2, 46
— domicilio: ap. 38
— hablar: 2
— hombre: 2, 38-40
— luz y verdad: 38-40, 45, 46, ap. 38
— maestro: 40
— palabra: ap. 41, 46
Intérprete, de la Escritura: ap. 21, 23-25
— los sentidos: 39, ap. 3
Intimidad: 2, 39
Intuir: 40
Invitar: 36, 38, 40, 46
Isaías: 7, 9, 37
Italia: ap. 37

Jugar: 21, 22
Juicio: ap. 6
Jurar: 40
Justicia: 2
Juzgar: 21, 29, 37, 41, 45

Lapsus linguae: 42, 43
Latín: 16, 18, 44, ap. 14, 48
Leer: 6, 33, 37
Lengua: 15, 16, 18, 44, ap. 19-21, 23, 48
Lenguaje: 15
León: 23
Letra
— cambio y sentido: 25
— divide el sonido, no el significado: ap. 8, 14
— el término letra es signo: 7
— gramática y literatura las estudian: ap. 3 y 5
— hace permanente el sonido: ap. 20
— maestro de las primeras letras: ap. 4
— se enseñan en un orden: ap. 36
— sonido: 12, 17, 20
— vocales, semivocales, mudas: ap. 4
Ley: 16
— de la razón: 24
Lira: ap. 6
Literatura: ap. 3, 5
Llamar: 14, 15
Locución: 2, 26, 29, 40, 41, 45, 46; v. Habla
Lucifer: ap. 14
Luna: 32, 39
Luz:

— de Dios: 21
— de la razón: ap. 3
— del sol: 32, 38, 39, ap. 8
— interior de la verdad: 40

Maestro, El, redacción: ap. 37
Maestro:
— Cristo, m. único: 40
— de disputas: ap. 11
— de latín para griegos: ap. 13
— de primeras letras: ap. 3
— humano: 45, 46
— interior: 40
— supremo: 2
Mal/o: 23, 38, ap. 7
Mandar: 2
Manifestar:
— el habla se manifiesta a sí misma y el resto: 30
— es posible: ap. 19, 28, 36, 49
— este discurso: 1, 43
— las cosas naturales: 40
— lo interior con movimientos o palabras es difícil: 43, 46
— más invita a ello: 36
Mar: 39
Mateo: 46
Medicina: 28
Memoria: 2, 21, 39, 42, 43, ap. 6, 9, 10, 21, 35, 43, 45, 47
Mente: 6, 8, 18, 21, 24, 31, 32, 39, 40, 42
Mentir: 39, 42, ap. 10
Metáfora: ap. 35
Método: 43, ap. 9, 12, 22, 32
Miedo: 31
Miembro, del cuerpo: 34, ap. 19, 36, 41, 43
— las letras de la palabra: ap. 14
Milagro: ap. 37
Milán: ap. 37
Militar, insignia: 9, ap. 19
Misael: 37
Misericordia: 44
Modulación: 1
Monosílabo: 6
Mortal: 24, 41, ap. 2
Mostración
— mostrar: 2, 4-7, 12,13, 19, 20, 25, 28-30, 32-35, 38, ap. 18, 36
— signo de la m.: 34
Movimiento:
— de la razón: ap. 1
— de las manos: ap. 19
— de las palabras: ap. 4
— de los miembros del cuerpo: ap. 36
— del ánimo: ap. 18
— del cuerpo: 6
Muerte: ap. 3
Mudo: ap. 13
Mujer: 13
Mutuo: 11, 17, 18, 20

Nación: ap. 46
Natural
— asentimiento: 31
— palabra: ap. 36
— regla: 24
— signo: ap. 17
— sociedad: ap. 3, 13
Naturaleza: 24
— y Dios: 32
Necesidad: ap. 3, 4, 34
Negligencia: 44
Neutro: 10
Nihil: 3
Niñez: ap. 36
— niño: 21, 37, ap. 36, 37
Nombrar, llamar con un nombre: 15
Nombre
— de cosas: 14, 22-28, 35, 37, 43, ap. 9, 14, 36
— de cuerpo: 5
— forma una oración con el verbo: 10, 16
— general y especial: 17-18
— hebreo y siríaco: ap. 31
— neutro: 10
— todas las palabras, porque nombran algo: 20 y 8-18, ap. 3, 5
— y pronombre: 13
— y vocablo: 17,18
Nomen: de *noscere*, dar a conocer: 12, 15
Nominativo: 16
Nuevo: 6
Número: ap. 3, 28, 31

Objeción: 1, 5, 26, 27, 31, 32, 46, ap. 9, 36
Observar: 7
Odio: 25, 31, ap. 44

Ofender: 24
Oído/oír: 8, 12, 24, 25, 33, 44, ap. 6, 19
Ojo: 8, 35, 36, 38, 40, ap. 19
Olor: 5
Olvido: 8, 20, 44
Opinión: 15, 26, 28, 40
Oración
— afirmativa: 16
— completa: 16
— parte de la o.: 13-15,17, 18, 20, 24
Oráculo: 46
Orador: 15
Orar: 2, 19
Orbe: ap. 21

Pablo, san: 14, 15
Padre: ap. 36
Palabra
— ambigua: ap. 24, 35
— definición: 2, 8, 9, 11, ap. 40
— escrita: ap. 3, v. Género
— hablar es decir: 1-3, 20
— interior: ap. 41, 44, 48
— interpretar: ap. 26
— metáfora: ap. 35
— orden de: ap. 36
— se las piensa: 2, ap. 46
— y signo 3-20, 32-34, ap. 16
Pared: 5, 6, 19
Parte
— de esta obra: 7, 22
— de la Escritura: ap. 35
— de la oración: 10, 13-18, 20, 24
— de un todo: 40
— de una cosa: 4, 40, ap. 31
— del mundo: ap. 14
Pena: 28
Pensamiento: 2, *passim,* 43-46, ap. 3, 7, 16, 18, 19, 37, 38, 45-48
Percibir: 3, 5, 8, 12, 34, 39, 44, 45, ap. 8, 45
Percutir: 33
Pericia: ap. 10
Persio: 28
Persona del verbo: 16
Personalidad: 15, 16
Pie: 5, ap. 30, 37
Piedad: 44
Piedra: 7
Pintar: 35
Placer: 19, 26
Poema: 28
Poeta: 4
Pregunta: 1, 4-6, 19, 20, 22, *passim*
Preparar: 32
Preposición: 4, 16, 17
Probable: ap. 8
Proferir: 1, 3
Profeta: 2, 37
Progreso: 21
Pronombre
— equivale y sustituye al nombre 13, 20
Pronunciar: 3, 5, 8, 9, 11, *passim*, ap. 36, 39, 41, 44, 48, 49
Proposición: 20, 30, 46
Pueblo: ap. 20
Púnico: 44

Querer: 5, 19

Racional
— alma: 38, ap. 2, 3
— hombre: 24, ap. 2
Razón: 6, 14, 15, 20, 32, 36
— ley de la r.: 24
— razones: 41
— temor y odio a la r.: 31
— y Escritura: ap. 1, 35
— y luz interior: 39, 40
Razonable: ap. 2, 3
Razonamiento: 18, 22, 36
Recordar/recuerdo: 1, 3, 7, 8, 19, 20, 25, 35, 36, ap. 3, 4, 36, 41
— recuerdo (*commemoratio*): 1, 2, 20, ap. 41
Rectitud de vida: 15
Refutar: 30, 43
Regla: 4, 16, 24, 26, 27, ap. 12
Reírse: 23
Relato: 42
Religión: 37
Remedio: 28, ap. 21, 23
Renunciar: 24
Repugnancia: 4
Responder: 5, 23, 40, 46, *passim*
Retórica: 16, ap. 6, 30, 31, 33
Ridículo: 3, 21, 23, ap. 9
Río: 8, 9
Rodeo: 21, 31
Roma: 4, 8
Rómulo: 8

Ruido: 36

Sabiduría: 38, 40, 45
Sabor: 5
Sacerdote: 2
Sacramento: ap. 37
Sacrificio: 2
Salmos: 2
Salud: ap. 7
Satírico/*Satyra*: 28
Secreto
— Dios: ap. 8
— oráculo: 46
— orar en s.: 2
Segregar: 4
Semejanza: ap. 8
Sensible: 39, ap. 8, 42, 45
Sentido de las palabras: 8, 9, 12, 14, 18, 22; v. Significado
— de esencia y sustancia: ap. 39
— de un razonamiento: 22
— de *verbum* es palabra o verbo: 9
— del autor o escritor: ap. 25, 26, 35
— distinto de nombre y palabra: 12, 20
— en el espacio y en la mente: ap. 44
— general y especial de nombre: 14 y 18
— material (sonido) y formal (significado): 22
— varios de una pregunta ambigua: 22
Sentido del cuerpo: 5, 8, 25, 36, 39, ap. 1, 3, 6, 48
Sentir, percibir: 39
Señal/ar: 5, 6, 33, 34, ap. 2, 3
Si (si, condicional): 3, 9, 11, 16, 19, 22, 24
Significables: 8, 10, 22
Significado (*significatio/tus*): 4, 6, 8-14, 17-24, 32-34, 36
— es algo real: 22, ap. 14
— v. Nombre, Palabra, Sentido, Signo
Significar, hacer signos: 7, 33
Signo
— convencional: ap. 27
— dado: ap. 17, 18
— dar o hacer signos: 7
— de afección: 3
— de algo: 3
— de cosas: 2, 4, *passim*
— de duda: 4
— de signo: 7-18, 20
— definición: 7, 9, 19, ap. 15-16
— natural: ap. 17-18, 27
— lo significa todo: 20
Sílaba: 3, 5, 9, 14, 17, 18, 20, 22-24, 33, ap. 3, 4, 34, 37, 38, 44
Simular: 5
Siríaca, lengua: ap. 31
Sobrio: 26
Sociedad: ap. 3, 36
Sofisma: ap. 28
Sol: 32, 18
— propio: ap. 8
Soledad: ap. 7
Soliloquio: ap. 9
Sonido: 1, 2, 5, 14, 17, 18, 22, 33, 36, ap. 14
Sordera: 44
— sordo: 5, 19
Sorpresa: 5, 32
Subordinación: 26, 27
Suceder: 12
Suplicio: 28
Sustancia: ap. 39
Sustituir: 13

Tararear: 1
Teatro: 5, 32
Técnica: 32, 33
Temerario: 16, 25, 31, ap. 3, 9
— temor: 24, 31
Templo: 2
Terencio: 9
Tiempo de los verbos: 9
— del habla: ap. 4, 44
Tierra: 32, ap. 8
Tipo: 6, 32, ap. 8
Tirano: 28
Todo: 13, 31, 32, 40
— totalidad: 32
Traducir, literal o no: ap. 23
Trágico: ap. 6
Tranquilidad: 31
Troyano: 4

Único
— cuatrisílabo: 4
— maestro: 46
— nuevo: 6
— objeto de dos signos: 4
Uso: 26, ap. 15, 31
Utilidad: 21, 37, 46, ap. 28, 45

Utilizar: 9, 21, 26, 39, 41, ap. 2, 15

Valer/valor: 13, 20, 25, 26, 31, 36
Varrón: ap. 3
Ver: 3, 6, 14, 16, 24, 33, 34, 39-41
Verbo
— con el nombre forma una oración: 16, 20
— el nombre concierta con él: 16
— puede tener forma de verbo e idea de nombre: 14
— se declina por tiempos: 9
Verbo, Palabra de Dios: ap. 48, 49
Verbum, de *verberare*: 12
Verdad
— conexión: ap. 29
— confiar en: 31
— Cristo: 46
— Dios: 21, ap. 38, 39, 41
— disciplina: ap. 11, 12
— discípulo y maestro: 41, 45
— falsedad: ap. 10, 26
— gramática: ap. 10-12
— interior como guía: 38-40, 45, ap. 38
— la Verdad: ap. 10, 12.
— mentira: 42, ap. 28, 48
— método dialéctico: ap. 9, 10
— razón: ap. 12, 41
— verdadera/o: 24, 39, 40, 46, ap. 8
— vida feliz: ap. 30
Vergüenza: 8, 28
Verrinas: 16
Verso: 2, 4, 9, 19, 28
Vibrar: 12, 20
Vicio: 28, 38
Vida: 21, 26, 46, ap. 22, 27, 30, 36, 37
Vientre: 26
Vigilancia: 24, 25
Virtud: 8, 14, 28, 38, 43, 45, ap. 10
Visible: 5, 8, 12, 19, 38, ap. 8, 19
Vista: 8, ap. 19, 48
Vivir: 26
Vocablo: 17, 18
— definición: ap. 3
Voluntad: 2, 38, 42, ap. 17, 19, 21, 36, 41, 43
Voz: 4, 8-12, 19, 20, 34, ap. 3, 6, 7, 14, 16, 36, 38, 41, 45, 49

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN 9

I. La estructura de *El maestro* 11
1. Ensayos de estructura desde la idea del «maestro interior» 12
2. Ensayos de estructura desde la perspectiva del lenguaje .. 14
3. Propuesta de estructura de *El maestro* 16
II. Síntesis de *El maestro* como filosofía del lenguaje 18
1. Relaciones entre palabras o función sintáctica y metalenguaje 20
2. Relación de las palabras a las cosas o función semántica .. 23
a) La primacía del sentido semántico y el equívoco de la ambigüedad 24
b) El significado de las palabras se aprende por experiencia 27
3. Valor epistémico o función pragmática del lenguaje 30
a) El lenguaje produce en el oyente la creencia y suscita la ciencia 31
b) Dificultades de la comunicación lingüística y sus remedios 32
III. Significado de la teoría lingüística agustiniana 34
1. El lugar del lenguaje en la obra 34
2. La teoría del lenguaje en el sistema 40
a) Teología y filosofía 40
b) Hombre y lenguaje 40
c) Semiótica y gramática 41
d) Semántica, sintáctica, pragmática y hermenéutica 43
3. Conclusión y perspectivas 45
IV. La presente traducción y edición 47

Datos biográficos de Agustín de Hipona 50
Bibliografía 51

EL MAESTRO O SOBRE EL LENGUAJE

[Introducción. NECESIDAD DEL LENGUAJE Y SUS FUNCIONES COMO SIGNO] 59

Capítulo I. PARA QUÉ HA SIDO INSTITUIDA EL HABLA 61

§ 1 [Se habla para enseñar y recordar] 61
§ 2 [El habla interior recuerda, la exterior expresa la interior] 62

Capítulo II. SÓLO CON PALABRAS MUESTRA EL HOMBRE EL SIGNIFICADO DE LAS PALABRAS 65

§ 3 [Significado de las palabras *si* y *nihil* explicado por otras] 65
§ 4 [Ensayo de explicar la palabra *ex* con otras palabras] 67

Capítulo III. SI SE PUEDE MOSTRAR ALGUNA COSA SIN UN SIGNO 68

§ 5 [Dificultad de mostrar el significado de un término corporal como «pared»] 68
§ 6 [Diferencia entre mostrar qué es la acción de «andar» y la de «hablar»] 69

[Primera Parte
RELACIONES DE UNAS PALABRAS CON OTRAS:
FUNCIÓN SINTÁCTICA DEL LENGUAJE Y METALENGUAJE]

Capítulo IV. SI LOS SIGNOS SE MUESTRAN CON SIGNOS 73

§ 7 [Temas pendientes: acciones manifiestas, signos de signos, signos de cosas] 73
§ 8 [Palabra, nombre y nombres: significado y cosas significables] 74
§ 9 [Relación entre «signo», «palabra», «nombre» y «río»] 76
§ 10 [«Signo», «palabra», «nombre»: se significan a sí mismos] 78

Capítulo V. SIGNOS MUTUOS 80

§ 11 [«Signo», «palabra», «nombre»: son signos mutuos entre sí] .. 80
§ 12 [Diferencia etimológica entre *verbum* y *nomen*] 81
§ 13 [El pronombre y la conjunción equivalen a nombres] 82
§ 14 [*Est* tiene función de sujeto en san Pablo, porque denomina algo] 83

§ 15 [Palabras griegas y latinas idénticas y con función de nombre] 85
§ 16 [*Coram* es sujeto de una oración completa en Cicerón; otros ejemplos de conjunción] 86

Capítulo VI. SIGNOS QUE SE SIGNIFICAN A SÍ MISMOS 89

§ 17 [También «vocablo» y «nombre» se significan mutuamente] .. 89
§ 18 [«Nombre» se diferencia de «vocablo»; pero se identifica con *ónoma*] 90

Capítulo VII. EPÍLOGO DE LOS CAPÍTULOS PRECEDENTES 92

§ 19 [Síntesis de los capítulos I-III] 92
§ 20 [Síntesis de los capítulos IV-VI] 93

[Segunda Parte
RELACIÓN DE LAS PALABRAS CON LAS COSAS
O FUNCIÓN SEMÁNTICA DEL LENGUAJE]

Capítulo VIII. NO ES INÚTIL DEBATIR ESTOS TEMAS. ADEMÁS, UNA VEZ OÍDOS LOS SIGNOS, PARA RESPONDER A QUIEN PREGUNTA HAY QUE DIRIGIR EL ÁNIMO A LAS COSAS SIGNIFICADAS 99

§ 21 [Importancia del estudio del lenguaje] 99
§ 22 [Ambigüedad de la palabra *homo* como signo y significado] .. 100
§ 23 [Aclaración del equívoco: «echar por la boca un león»] 102
§ 24 [Aclaración del equivoco: «tú no eres hombre»] 103

Capítulo IX. SI CADA COSA O SU CONOCIMIENTO HA DE SER MÁS VALORADA QUE SUS SIGNOS 105

§ 25 [Si es más valioso el signo, la cosa o su conocimiento] 105
§ 26 [Las palabras son para su uso, y éste vale más que ellas] 106
§ 27 [Si el conocimiento de las cosas vale más que el de sus signos] 107
§ 28 [Valor e impotencia del conocimiento acerca del vicio y la virtud] 108

Capítulo X. SI ALGUNAS COSAS SE PUEDEN ENSEÑAR SIN SIGNOS. LAS COSAS NO SE APRENDEN POR LAS MISMAS PALABRAS 110

§ 29 [Sólo el habla y qué es enseñar se muestran sin signos] 110

§ 30 [Ni enseñar, ni enseñar qué es enseñar, ni hablar se muestran sin signos] 111
§ 31 [Necesaria cautela ante el problema del lenguaje] 112
§ 32 [La acción de cazar y otras muchas cosas se muestran sin signos] 113
§ 33 [Se aprende antes por las cosas que por sus signos] 114
§ 34 [El significado de una palabra se aprende por la percepción del objeto] 115
§ 35 [Las palabras no enseñan, pero quizá inciten a buscar] 116

[Tercera Parte
UTILIDAD Y LÍMITES DE LAS PALABRAS: FUNCIÓN PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE]

Capítulo XI. No aprendemos con las palabras que suenan fuera, sino con la verdad que enseña dentro 121

§ 36 [Las palabras sólo nos recuerdan o invitan a conocer las cosas] 121
§ 37 [Las palabras sólo pueden producir una creencia] 122
§ 38 [La verdad intelectual depende de la razón y de la buena voluntad] 123

Capítulo XII. Cristo, la verdad, enseña interiormente 124

§ 39 [Las palabras de cosas sensibles dependen de la sensación o la memoria] 124
§ 40 [Las preguntas adecuadas ayudan a aprender verdades intelectuales] 125

Capítulo XIII. Las palabras ni siquiera tienen el poder de descubrir el interior del que habla 128

§ 41 [Quien habla, puede ignorar lo que dice, y quien escucha, saberlo] 128
§ 42 [El que habla, puede mentir o cometer un error o un *lapsus linguae*] 128
§ 43 [Las palabras usadas pueden ser equívocas para el oyente] ... 129
§ 44 [Las palabras pronunciadas pueden ser mal oídas] 130

Capítulo XIV. Cristo enseña en el interior, el hombre estimula con palabras en el exterior 132

§ 45 [El discípulo aprende, si juzga de la verdad y veracidad del maestro] 132

[Conclusión. PERSPECTIVA RELIGIOSA SOBRE EL LENGUAJE] 134

§ 46 [Cristo, palabra exterior y verdad interior] 134

Apéndice
OTROS TEXTOS DE AGUSTÍN DE HIPONA SOBRE EL LENGUAJE

Del orden (386) 139
§ 1 [La razón, Dios y el alma] 139
§ 2 [El hombre: animal racional mortal] 139
§ 3 [Sociedad: lenguaje y números] 140
§ 4 [Tipos de letras] 141
§ 5 [Literatura e historia] 142
§ 6 [Tres clases de sonidos] 142

Soliloquios (*ca.* 387) 142
§ 7 [Utilidad de escribir los propios pensamientos] 142
§ 8 [Conocimiento humano e iluminación divina] 143
§ 9 [Soliloquio como diálogo interior] 144
§ 10 [Dialéctica y gramática] 145
§ 11 [Gramática y fábulas] 146
§ 12 [Todas las disciplinas dependen de la verdad] 146

De la cantidad del alma (387-388) 147
§ 13 [Aprendizaje del griego y del latín] 147
§ 14 [Alma y cuerpo de las palabras] 147

De la doctrina cristiana (396-397) 148
§ 15 [Cosa y signo como uso] 148
§ 16 [Definición de signo] 148
§ 17 [Signo natural y signo dado] 148
§ 18 [Signos dados y sus clases] 149
§ 19 [Primacía de las palabras] 149
§ 20 [Lenguaje escrito y letras] 150
§ 21 [Varias lenguas en la sagrada Escritura] 150
§ 22 [Método de interpretar la Escritura] 150
§ 23 [Traducir e interpretar] 151
§ 24 [Diversas interpretaciones] 151
§ 25 [Lengua original y error] 152
§ 26 [Cotejo de versiones] 152
§ 27 [Lenguaje de los agoreros] 152
§ 28 [Dialéctica y sofismas] 153
§ 29 [Reducción al absurdo] 153
§ 30 [Retórica, dialéctica y ética] 153
§ 31 [Utilidad de léxicos completos] 154
§ 32 [Método de aprender la retórica] 155

§ 33 [Fin de la retórica] 155
§ 34 [Retórica y materia del discurso] 155
§ 35 [Al leer la Escritura es antes el texto que la razón] 156

Confesiones (400) 156
§ 36 [Aprendizaje del lenguaje] 156
§ 37 [Redacción de *El maestro*] 157
§ 38 [Dificultad de interpretar un texto escrito] 158

De la Trinidad (410-416) 158
§ 39 [«Esencia» y «sustancia» en latín y en griego] 158
§ 40 [Objeto del lenguaje y amor] 159
§ 41 [Palabra interior y exterior] 159
§ 42 [El amor como vínculo interno del lenguaje] 159
§ 43 [Lenguaje interior y amor] 160
§ 44 [Palabra y acción grata y amada] 160
§ 45 [Lenguaje y deseo de conocer más] 161
§ 46 [Lenguaje y Trinidad] 161
§ 47 [Conocer es hablar interiormente] 162
§ 48 [Lenguaje y Verbo divino] 162
§ 49 [Palabra interior y exterior] 162

Retractaciones (426-427) 163
§ 50 [Redacción y objetivo de *El maestro*] 163

Índice analítico 165
Índice general 175